PUBLICATIONS
DE L'ECOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME CVII

Rés 170

LE FIGUIER A CINQ BRANCHES

Recherche sur le bouddhisme khmer

PAR

François BIZOT

ECOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
1976

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

FONDS POUR L'ÉDITION DES MANUSCRITS
FB L00244
CAM. REL.
B625F1-5
BIBLIOTHÈQUE

PUBLICATIONS
DE L'ECOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME CVII

LE FIGUIER A CINQ BRANCHES

Recherche sur le bouddhisme khmer

PAR

François BIZOT

ECOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
1976

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

AVANT-PROPOS

Disparus la « candeur », l'«indolence des mœurs », l'«égoïsme bouddhique » ! Cependant, il aura fallu la guerre pour que les clichés accumulés depuis cent ans se dissipent. Déchiré, comme nulle part ailleurs par des combats fanatiques, le Cambodge révèle au monde une énergie d'adaptation et une capacité de résistance spectaculaires, un réseau souterrain de liens sociaux et d'entraide surprenant.

Il aura fallu la douleur de ce beau pays pour que le « sourire khmer » qui persiste malgré tout, cesse de séduire, provoque le recul, décèle l'ambiguïté.

Mais pourtant souvenez-vous: au delà du contact facile, ouvert, exceptionnellement chaleureux, n'aviez-vous pas traversé quelques villages du Cambodge sans ressentir la profondeur du fossé qu'il y avait à franchir? Un masque réjoui et bon-enfant a toujours dérobé l'équivoque et tout un peuple s'exprimait en cela: d'un côté, des fêtes joyeuses et colorées, la spontanéité éclatante d'une société épanouie; de l'autre, un réseau intérieur de concepts obscurs, de structures silencieuses, insoupçonnables.

C'est sur ces ligaments internes, aujourd'hui mis à nu par la guerre, que sont fixés depuis des siècles les fondements religieux et sociaux du Cambodge.

* * *

Ma curiosité naquit d'une approche désintéressée et exclusivement humaine de la société khmère. C'était, sans le savoir, une bonne façon d'entrevoir le revers de son masque si discret.

Le jour de mon installation à Srah Srang, les bonzes de la pagode Nord d'Angkor Vat pratiquaient les pénitences du *parivas* dans la brousse chaude et sèche du Ta Prohm et les villageois s'allongeaient en travers du chemin qui mène au bois, offrant aux pieds sacrés le tapis de leur corps. Et que dire de ces paysans en méditation,

enfermés dans une niche minuscule durant plusieurs jours? Tant de fêtes, tant de rites, que les touristes du Cambodge découvraient avec enthousiasme au hasard des promenades! Tant de cérémonies étranges sur lesquelles chacun s'interrogeait...

Mais libre à l'amateur de passage de s'abreuver d'exotisme. Les habitués du pays, pour leur part, n'avaient plus cette naïveté qu'ils jugeaient gratuite. N'est-il pas admis depuis longtemps que le Cambodge a rompu avec son passé, que les coutumes du pays sont sans fondements véritables?

Qu'importe, le secret des cérémonies sous-tendait l'activité villageoise et je tombai sous le charme. Quel enchantement, en effet, de suivre sur le chemin de la naissance, le novice couronné et pomponné, bientôt enveloppé dans les vêtements symboliques qui vont faire de lui un être en gestation... Quel mystère que l'adolescent relié à l'aïeul par une tresse de chaume dans le cortège funèbre, à l'image de l'«Enfant de l'Esprit » qui s'engage vers la Terre des Jambosiers...

Pour exploiter ces premiers contacts, pour poursuivre leur étude et engager les recherches, une présence permanente au Cambodge était indispensable. Monsieur J. Filliozat, Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient, me fournit cette possibilité. Que l'homme et le savant me fassent ainsi confiance devint pour moi un encouragement constant. En même temps, Monsieur A. Bareau me témoignait, par ses conseils avisés et bienveillants, l'intérêt des recherches sur ce bouddhisme khmer si peu connu.

Or les hostilités venaient d'éclater. J'étais appelé à Phnom Penh, dans cette ville si peu représentative du Cambodge, perdant du coup le bénéfice des années investies dans la province de Siemreap. Que restait-il des traditions dans une telle région que j'imaginais graviter en étroite dépendance autour de la capitale? Paradoxalement, le malaise culturel si souvent observé ailleurs, dans les monastères régionaux d'Angkor et de Battambang par exemple, n'existait pas en Kandal. La croissance rapide et l'activité de Phnom Penh avaient imposé à la province une évolution si brusque que la transformation s'était opérée sans compromis: ou le village avait été absorbé et n'existait plus en tant que foyer culturel, ou nécessairement il s'était retranché et constituait une butte témoin presque sans contact extérieur. L'anachronisme entre les deux mondes éclatait comme nulle part ailleurs où l'isolement permettait plus de souplesse, tel le village de Prei Sala (Potchentong) où le cri des supersoniques de l'aéroport voisin déchirait banalement le silence de la retraite

d'une jeune fille nubile « entrée dans l'ombre » pour trois mois.

La région s'avérait un champ inespéré de recherche. L'inventaire systématique des manuscrits déposés dans les pagodes ou conservés dans les villages révélait un profond enracinement des coutumes. Les nombreuses copies en provenance des provinces voisines attestaient la vitalité littéraire. La comparaison avec les documents de Siemreap allait mettre en évidence l'unité d'une seule et même tradition. Certains textes montraient également que les valeurs ésotériques sous-jacentes à cet enseignement n'avaient pas uniquement été l'objet d'une transmission orale. Bref, l'œuvre écrite se présentait comme un soutien incomparable aux enquêtes de terrain.

Or, si, progressivement, les sources textuelles de la tradition prenaient forme, l'accès aux manuscrits ne se fit pas sans mal.

Hormis quelques ouvrages passés inaperçus et dispersés parmi les livres canoniques de la nouvelle école, la plupart des documents anciens avaient été retirés de la circulation et se trouvaient détenus individuellement par les vieux vénérables ou déposés sur des autels familiaux. En fait, devenu stérile depuis une dizaine d'années, l'auguste patrimoine littéraire subsistait sur son acquis. L'ancienne formule n'existait plus qui consistait, en guise d'offrande, à fournir à une pagode des liasses fraîchement gravées pour « perpétuer la doctrine » *(uy ta sāsnā)*. Le dispositif de prêts et d'emprunts qui assurait à chaque manuscrit une infinité de copies nouvelles avait également cessé d'être maintenu. Pourtant, supposés maintes fois retranscrits, les feuillets centenaires, endommagés par le temps et les manipulations, n'en continuaient pas moins d'être brûlés au cours des incinérations, enfouis dans les *stupa* ou abandonnés dans le comble des sanctuaires, comme à l'accoutumée. Or, l'examen in extremis de ces ultimes témoins était de surcroît rendu délicat par le fait qu'ils représentaient une « science ésotérique » *(dhamm khnuṅ)*, qu'ils étaient des « traités secrets » *(kpuon lāk')*.

Y avait-il une méthode? J'ai parcouru avec passion villages et pagodes. Commencée avec MM. Ung Hok Lay et Kang Son, l'enquête devait néanmoins se poursuivre avec le Kru Khlok Iem, à la suite d'un grave incident survenu à Vat Ô *(Oudong)*, le 10 octobre 1971. Jamais je n'ai simulé une foi inexistante. C'est toujours très sincèrement que j'ai tenté de convaincre, tant je ressentais la disparition de cette pensée originale comme une perte irremplaçable, aussi bien pour l'histoire et la connaissance du Cambodge que pour l'intelligence des mystères que se posent les hommes et du génie qu'ils emploient à les résoudre.

Quelques vieux originaux devenus inutilisables ont pu être conservés en échange de leur retranscription sur de nouveaux feuillets. Le reste du temps, les manuscrits étaient photocopiés puis rendus à leur propriétaire, parfois avec regrets, tels les dépliants *(krāṃn)* du Kru Chim (Koki) reproduits et restitués juste à temps pour être jetés sur le bûcher funéraire, parfois encore, sans même avoir pu être enregistrés, tels les manuscrits du Supérieur de Vat Prêk Samrong (Ta Khmau) dont l'emprunt fut soupçonné d'être à l'origine du brusque malaise que ressentit le Vénérable quelques heures après leur sortie du monastère.

Au fil des mois, cependant, les villages et les pagodes devinrent plus accessibles et les visages plus familiers. L'étude systématique des manuscrits anciens cessait d'intriguer. Certains vénérables, qui s'étaient d'abord dérobés à cette curiosité insolite, manifestèrent à la longue leur intérêt pour ces recherches. C'est ainsi que le Supérieur de Vat Kien Svay Krau (Kien Svay) alla chercher de l'autre côté du Mekong, malgré son grand âge, une copie d'un *Dhammatraiy* en cinq volumes, dont j'avais mis en doute l'existence n'ayant rencontré jusque là que des versions présentant ce texte en neuf liasses; ou encore que le Supérieur de Vat Ta Phem (Kambôl) décida spontanément d'intervenir auprès du vieil *acar* de Vat Arun Vatey afin que je puisse accèder aux manuscrits de cette pagode demeurée résolument fermée.

Quatre cent cinquante-cinq manuscrits sont à ce jour enregistrés. Aucun de ces documents n'est encore publié. Les données qu'ils contiennent sont multiples et leur exploitation méthodique représente une tâche considérable qui demandera du temps. Un premier déchiffrage permet surtout, pour l'instant, d'orienter les recherches plus particulièrement dans un sens ou dans l'autre.

Ce sont ces ultimes témoins manuscrits qui fourniront la source principale des « Recherches sur le bouddhisme khmer ». Mais vouloir restituer cette pensée révolue, c'est forcément devoir l'interpréter selon son âme, en dehors de laquelle les textes ne sont que lettre morte. L'indispensable lumière que jettent sur l'œuvre écrite les hommes et les coutumes du Cambodge sera, par conséquent, mise à profit au maximum.

Phnom Penh, le 16 avril 1975

ADDENDA

La tradition khmère vient de basculer dans le monde clos du passé. Les mystères qui animaient cette vieille société sont brusquement devenus caducs. Avant leur inéluctable mais progressive transformation, les rites antiques et les coutumes se sont figés dans le chaos révolutionnaire. Dans ce virage d'une dureté vertigineuse, le cours de l'histoire du Cambodge s'est brisé et en même temps les racines insondables d'une morale millénaire. Cette mutation sociale, peut-être sans précédent dans l'histoire des peuples, donne aux « Recherches sur le bouddhisme khmer » une actualité solennelle ainsi qu'une signification nouvelle.

Puissent ces études, au delà des antagonismes politiques relatifs aux hommes de l'histoire, perpétuer le souvenir de l'âme khmère en tant que valeur absolue de l'histoire des hommes.

INTRODUCTION

Les travaux sur le Cambodge sont nombreux et irremplaçables. Le bouddhisme est toutefois le grand laissé pour compte des études cambodgiennes.

Cette lacune s'explique: la tradition d'«Indo-Chine aryenne », comme l'on disait à l'époque où le Cambodge se fit connaître au monde, fut d'emblée reliée à la maison mère de Ceylan et l'attention des chercheurs s'est naturellement reportée sur la métropole religieuse.

C'est un fait que les premiers ouvrages traitant du bouddhisme indien ont ouvert la voie aux études prenant principalement pour objet le canon cingalais. Les travaux de la Pali Text Society ont même certainement contribué à l'essor de cette école à travers le monde en éditant son canon. Cependant, dans ce dernier quart du XIX^{e} siècle, si le bouddhisme cingalais est suffisamment connu pour être présent à l'esprit des premiers témoins, l'est-il assez pour fournir à l'expérience une base de référence solide permettant de lui comparer valablement la tradition des Khmers? A l'inverse, les recherches menées sur le terrain sont-elles suffisamment indépendantes et objectives pour juger en toute connaissance de cause des cultes pratiqués ?

Il faut se rappeler qu'en ce temps là, en 1864, lorsque le protectorat sur le Cambodge est ratifié par la France, le bouddhisme reste pour l'Occident une idolâtrie bien confuse. Même si depuis quelques dizaines d'années déjà des travaux pionniers ont fondé l'étude du bouddhisme en Europe[1], ceux-ci ne touchent encore que la partie la plus avisée d'un public au demeurant enfermé dans ses partis pris. Il suffit de voir le plaidoyer d'Adhémar Leclere dans son étude sur le bouddhisme au Cambodge[2], où christianisme et bouddhisme, Bible et *Abhidhamma,* sont allégrement confrontés, pour prendre conscience des préjugés raciaux et idéologiques de l'époque. Si l'on admet qu'une

1. A. BAREAU, *Histoire de l'étude du bouddhisme indien, in: Les religions de l'Inde,* III, Paris 1966, p.27
2. A. LECLERE, *Le bouddhisme au Cambodge,* Paris 1899

telle atmosphère reflète l'insuffisance des connaissances dans la plupart des domaines qui touchent l'Asie du Sud-Est, force est de reconnaître qu'une étude globale de la pensée bouddhique en tant que telle s'imposait davantage que des exégèses portant sur des documents vernaculaires.

Aujourd'hui, ce rattachement à l'Eglise de Ceylan ne paraît plus aussi naturel. Même si la thèse des influences locales s'avère, elle a eu bon dos. L'hypothèse d'une déformation religieuse locale n'explique pas à elle seule les conversions profondes qui définissent le bouddhisme en usage: face à une doctrine cohérente et solidement représentée dans une littérature normative sacrée, cette idée d'une pensée initialement correcte mais progressivement déformée par les heurts de son adaptation doit être revisée, surtout si l'on avance le canon cingalais en pensant rétablir de cette façon l'apport original.

Insistons sur ce point dès maintenant: il paraît exclu de trouver dans l'orthodoxie du Mahāvihāra de Ceylan la légitimation des valeurs qui définissent la pensée bouddhique au Cambodge, même si, comme c'est le cas, la plupart des éléments de doctrine exposés dans le *Tipiṭaka* ne lui sont pas étrangers. Le bien-fondé du rattachement de la tradition des Khmers à l'église de Ceylan ne coule pas de source, loin de là. En tout état de cause, il mérite d'être étudié.

L'ambivalence nationale.

En s'installant au Cambodge, le protectorat français trouve le clergé partagé en deux ordres: la branche traditionnelle des Mahānikāy et la nouvelle secte des Dhammayutikanikāy héritée du Siam.

Devant cette introduction au Cambodge de l'Eglise officielle du Siam, on a d'abord songé à une décision prise en connaissance de cause par les autorités en place désireuses d'apporter le changement dans le royaume. L'orthodoxie cingalaise pouvait légitimement s'inscrire comme un des éléments nécessaires à une réforme nationale tournée vers le progrès. En réalité, en tant que vice-roi préposé par le Siam au gouvernement du Cambodge[1], le monarque khmer ne pouvait qu'agréer ce nouvel ordre qui n'était que la suite naturelle de la présence dans son royaume des institutions thaïes. Au vrai,

1. Cette dépendance des dirigeants khmers vis-à-vis de Bangkok est clairement prouvée, ne serait-ce que par la signature du traité secret de protectorat siamois sur le Cambodge, le 1er décembre 1863 (Cf. Emile REMY et Henri ARNAUD, *Histoire de l'établissement du protectorat français au Cambodge,* Grenoble 1897, p.41). A propos des difficultés diplomatiques rencontrées par la France pour établir son protectorat sur le Cambodge malgré les revendications du Siam, l'histoire n'a jamais fait assez ressortir l'importance des liens culturels, voire sentimentaux et même familiaux, qui unissaient depuis plusieurs générations la famille royale khmère à la cour de Bangkok.

Norodom avait lui-même reçu l'ordination religieuse selon la nouvelle règle des Dhammayutika, lorsqu'il était à la cour de Bangkok[1] et, nécessairement, il était acquis à la réforme.

Les jalons de la nouvelle administration religieuse allaient diviser le pays en deux blocs, confinant respectivement dans les villes et la campagne, d'une part ce qui appartient à la religion d'état, d'autre part ce qui est devenu des croyances sans représentativité.

Ces faits sont d'une grande importance car ils éclairent plusieurs aspects insolites du problème cambodgien: son dualisme national notamment. On est amené à se demander, en effet, si cette coupure intime du pays ne correspond pas à un état de fait déjà ancien vis-à-vis du pouvoir en place, si, en d'autres termes, la royauté, et avec elle la classe dirigeante, ne partage pas depuis longtemps son autorité entre des fonctions institutionnelles et une collaboration *ouverte* avec l'ingérence siamoise. Selon toute évidence, sans doute depuis l'abandon de la souveraineté du Cambodge aux Siamois par le roi Ang Em dans les premières années du XVIII^{e} siècle, les Thaïs s'arrogaient les rênes du pays. La mode vestimentaire adoptée à la cour, la garde personnelle du roi, les soldats du Palais, les épouses royales et, bien entendu, la langue parlée, bref, les arts, les mœurs et le style de la classe dirigeante, tout était devenu siamois. A cela allait s'ajouter le bouddhisme officiel.

Cette intrusion du Siam explique donc bien des choses, et, plus précisément, le sentiment que l'on a d'être placé devant un pays replié sur lui-même, comme retranché de longue date à l'intérieur d'une société fermée, face à l'appareil administratif gouvernemental[2].

En lisant les relations de voyages des premiers visiteurs français, on reste frappé par l'abondance des descriptions et des clichés accumulés sur l'exotisme de la capitale et de la cour du roi, abondance qui contraste singulièrement avec la pauvreté des notes ayant trait à la vie du paysan khmer. A croire que déjà à l'époque l'organisation du Cambodge était telle que la campagne et ses habitants, réfractaires à l'ascendant acquis par les Thaïs, se trouvaient relégués à l'arrière plan, en dehors des affaires du pays.

1. E. REMY et H. ARNAUD, *Histoire de l'établissement...*, p. 30

2. On citera à l'encontre de cette thèse de la division du pays en deux parties et comme preuve de l'authenticité des relations conservées entre le peuple et le roi, le profond respect du paysan khmer pour son souverain. C'est méconnaître la valeur absolue du monarque en tant que tel, ce qu'il représente et la place fondamentale qu'il occupe dans l'echelle traditionnelle des mérites *(guṇ)*. Le roi fait parti des cinq bases essentielles de l'individu: la mère, le père, la famille, le roi, le Kru, sans lesquels l'être humain ne parvient à rien. Les grandes marques de respect populaire dont les rois et les princes du Cambodge sont l'objet, témoignent surtout de l'attachement inconditionnel du peuple à la tradition.

Ce retrait du pays sur lui-même et sur ses valeurs traditionnelles explique en partie l'appréciation erronée des premiers voyageurs. Par la force des choses, leurs observations s'appuient sur un examen tout à fait extérieur à la société qu'ils découvrent. Or, à ces institutions fermées qui se prêtent si bien au caractère de la population, est venu s'ajouter un autre facteur de malentendu: la mentalité de l'Europe du XIX^{e} siècle qui marque fatalement les premières expéditions.

Personne ne mettra en cause l'opinion des voyageurs qui voyaient dans une perspective très sombre l'avenir politique du Cambodge. Mais, en ce qui concerne l'état des valeurs morales et sociales du pays qu'ils traversèrent, c'est avec les données de l'époque, si l'on veut éviter de tomber dans les mêmes travers, qu'il faut interpréter le jugement brutal de ces hommes, pour qui la « misère » qu'ils voyaient partout devait se mesurer sur Dieu sait quels critères. L'absence totale de contact humain avec le milieu qu'ils observaient ne pouvait qu'aggraver la méprise. De plus, comparé au fond local inhospitalier, l'effet que produisit à leurs yeux la splendeur d'Angkor fut tel que le Cambodge s'est trouvé littéralement éclipsé par son passé: « Il y a peu de nations qui présentent un contraste aussi étonnant que le Cambodge, entre la grandeur de leur passé arrivé au point le plus culminant, et l'abjection de leur barbarie actuelle. On en rencontrerait aujourd'hui aucune autre aussi complétement privée de souvenirs, de traditions, de documents quelconques sur son histoire »[1]. On objectera que pareils verdicts sont dépassés depuis longtemps. Soit, mais la trace qu'ils ont laissée est tenace, car elle influe encore aujourd'hui sur l'orientation des études.

La réforme des Dhammayutika

Pour la énième fois dans l'histoire du Siam, la légitimité des coutumes était remise en cause. Mais la réforme du roi Mongkut *(Rāma IV),* à la différence des remaniements précédents pourtant inspirés des mêmes principes, allait bénéficier d'un conditionnement psychologique nouveau: l'évolution des idées amenée par l'influence de l'Occident moderne.

Les annales siamoises attribuent la dégradation morale du clergé

1. Henri MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties de l'Indo-Chine;* relation extraite du journal et de la correspondance de l'auteur par Ferdinand de LANOYE, Paris 1868, p.204

Remarquons quand même que ces lignes n'ont pas été écrites par le passionné naturaliste que fut MOUHOT, mais, sept ans plus tard, après sa mort en 1861, par un écrivain qui eut pour tâche de coordonner le récit et les notes de l'auteur.

au sac d'Ayuthaya par les armées birmanes en 1767 A.D.[1] . C'est au milieu de ces circonstances que l'église traditionnelle aurait adopté ses caractères vestimentaires distinctifs: le manteau *(saṅgāṭī)* fixé par une large bande *(vatt bandh druṅ)* placée sur la poitrine, la jupe *(spaṅ)* serrée autour des reins par une lanière spéciale *(rattakhut)*[2] et la sébile *(pād)* suspendue à l'épaule par une bretelle *(yog)* (cf. Planche I). Mais la thèse du vêtement extérieur maintenu au corps par une ceinture et de la sébile enfouie dans une musette à bandoulière afin de mieux fuir les flammes de la capitale en feu est peu convaincante[3], même s'il est possible que l'usage du *rattakhut* date de cette période et soit attribuable à un haut dignitaire du saṅgha non-réformé, le *bodhivaṅs* Chœun[4].

Les événements qui suivent la chute d'Ayuthaya sont marqués par la victoire du général *cau* Tāk, sur les Birmans d'abord, et sur ses nombreux rivaux ensuite. Divisé en six régions, le Siam est le théâtre de guerres intestines confuses entre différents clans de bonzes. Ces religieux portent le *jībar*[5] attaché au corps par une ceinture de poitrine et camouflent une arme dans la sébile. Ils sont experts dans le maniement du sabre et du fusil et sont commandés par des *acar,* des Kru et des Saṅgharāja[6]. *Cau* Tāk fait subir aux religieux vaincus l'«ordalie du bain »[7], à la suite de quoi ceux qui ont supporté l'épreuve doivent défroquer pour être à nouveau ordonnés[8] tandis que les autres sont exécutés[9]. Sous cet angle, *cau* Tāk apparait surtout comme le défenseur féroce d'un bouddhisme hérétique[10]. En 1779 A.D., son général *cau* Byā (p'raya Chakri), ramène le Bouddha d'émeraude

1. *Vinayavaṇṇanā,* Phnom Penh 1912, p.10
Ce document est le livre de base des Dhammayutikanikāy traduit en khmer et destiné à la difusion de la nouvelle secte au Cambodge. Il est précédé d'une longue introduction qui relate, sous un jour historique, les faits ayant amené le roi MONGKUT à opérer sa réforme. Une troisième édition, éditée à Phnom Penh en 1962 pour le cinquantenaire du livre, est maintenant disponible. La première édition est devenue très rare pour avoir été systématiquement détruite en réaction à la sévérité des critiques portées dans ce livre contre la tradition des anciens Mahanikāy (cf. par ex. p.6).

2. Le *rattakhut* est une courroie en toile tressée terminée aux deux extrêmités par des cordons de fixation réunis en faisceau par un pompon.

3. *Vinayavaṇṇanā,* p.10

4. *Ibidem,* p.13

5. S'agit-il réellement du *jībar,* c'est-à-dire de la robe, et non du manteau? Il faudrait alors supposer que ces bonzes ne gardaient sur eux que l'*aṅsak* (large sautoir couvrant l'épaule gauche) et la jupe, et qu'ils portaient la robe et le manteau fixé sur l'épaule gauche, ce qui est très possible.

6. *Vinayavaṇṇanā,* p.10

7. Quelle est cette épreuve du bain? Il s'agissait, peut-être, de faire traverser un fleuve ou d'imposer de longue station sous l'eau (?)

8. Autrement dit, la première ordination était annulée afin de recevoir une autre initiation conçue sur des principes différents.

9. *Vinayavaṇṇanā,* p.11

10. *Ibidem,* p.11

du Laos. Sur ces entrefaites, *cau* Tāk est accusé de folie. Il aurait étudié le *kammaṭṭhān* avec un mauvais Kru et se serait vanté d'avoir atteint l'état de *sotāpattiphal.* L'église de *cau* Tāk, à laquelle sont associés les disciples du *bodhivaṅs* Chœun, réagit et tente de s'imposer à l'ensemble du clergé thaï. Les religieux du groupe rebelle des Trois Pagodes sont fouettés de deux cents à trois cents coups de verge selon l'apanage[1]. Mais *cau* Byā, qui se trouvait au Cambodge, monte sur Bangkok et prend le pouvoir en 1782. *Cau* Tāk est exécuté, et le *bodhivaṅs* Chœun éliminé. *Cau* Byā se fait couronner sous le nom de Buddh Yāt Hvā (Rāma 1[er]) et son règne inaugure une nouvelle dynastie placée sous la protection du Bouddha d'émeraude. Les religieux condamnés par l'ancien monarque reçoivent les honneurs du nouveau roi, sont investis des plus hautes distinctions puis placés à la tête de différents monastères[2]. La même année (1782 A.D.), deux cent dix-huit vénérables et trente-deux *acar* sont réunis pour collationner et remettre en forme le *Tipiṭaka* et le *Suddhāvisessa,* au Vat Ratanasāstārām de Bangkok[3].

Malgré ce rétablissement spectaculaire de l'orthodoxie cingalaise, les premières décennies du XIX[e] siècle, dont fut témoin le roi Mongkut dans sa jeunesse, ne se singularisent pas par un clergé conforme aux règles de Ceylan, bien au contraire. Les religieux prêchent le *Mahājātaka* en chantant *(smūt),* avec une mise en scène de théâtre et de la musique d'accompagnement. Ils se font payer pour psalmodier le *Malāy,* frappant le sol du manche des grands éventails qu'ils tiennent dressés devant eux. Certains exécutent des danses dans le style des représentations théâtrales du *Yīke* ou de l'*Īpe.* Certains encore sont orfèvres, dessinateurs. D'autres recoivent l'ordination le matin pour défroquer le soir[4], s'amusent avec des filles, boivent de l'alcool et mangent le soir[5]. A côté de cela, on remarque que le clergé officiel n'avait été que partiellement remanié puisque le père du roi Mongkut, Ramā II, avait reçu son instruction religieuse au Vat Samoray (Vat Rājādhivās) dont les religieux sont connus pour professer un enseignement allant à l'encontre de l'étude des textes[6].

Face à tout cela, le futur roi se plonge dans les livres du *Tipiṭaka.* A la suite d'un serment solennel qu'il fait au Vat Mahādhātu, il

1. *Ibidem,* p.12
2. *Ibidem,* p.12
3. *Ibidem,* p.12
4. Cette brève cérémonie existe encore aujourd'hui au Cambodge sous le nom de « *puos muoy saṃkāṃṅ taṃrī* ».
5. *Vinayavaṇṇanā,* p. 13
6. R. LINGAT, *La vie religieuse du roi Mongkut,* JSS., XX, Bangkok 1927, p.134.

reçoit l'initiation du Thera Sumedhācary de la secte mône des Ramaññavans. En 1829 A.D., il fait construire une plateforme flottante *(phè)*, en face du Vat Samoray, et, à l'intérieur de ces nouvelles bornes *(nadīsīmā)* il fonde l'ordre Dhammayutika en recevant, avec quatre de ses disciples, une première ordination conférée par un chapitre de dix-huit moines môns, puis une seconde par vingt-sept moines cingalais originaires du Thūparāmavihāra dont les *sīmā* remontent à Mahindathera lui-même[1]. Le port de l'éventail blanc bordé d'une bande jaune lui est octroyé ainsi que le droit de possèder une suite de dix vénérables[2]. Les régles du nouvel ordre sont consignées par écrit, le calendrier des lunaisons est rectifié afin de faire coïncider l'*uposatha* avec le jour de pleine lune, et des traités pour la pose des *sīmā*, pour l'ordination, pour la cérémonie du *kathin*, et pour le réglement intérieur des pagodes sont composés sur la base des livres de l'orthodoxie cingalaise. En 1851, *samtec* Cam Klāv (Rāma IV) quitte le froc et reçoit le couronnement royal après avoir porté pendant dix-huit ans la robe jaune.

Peu de temps après, en 1854, S.M. Ang Duong sollicite le nouveau monarque du Siam au sujet de la réforme religieuse[3]. On note que cela se traduit par une demande solennelle des textes du *Tipiṭaka* que le Cambodge ne possède pas:

> « Ayant constaté qu'au Cambodge la doctrine du Bouddha était obscure et faible parce qu'il n'y avait ni *Traipiṭak* ni *Sūtr* pour l'étudier, *braḥ pād samtec braḥ hariraks rāmā issarādhipatī* réunit ses conseillers puis décréta: il convient de dépêcher un ministre auprès de Cam Klāv, roi du Siam, pour lui demander d'instituer dans le Royaume khmer le *Traipiṭak* ainsi que la secte Dhammayutika, avec Mahā Pān, afin de conserver et de protéger la religion du Bouddha pour la magnifier et la faire resplendir »[4].

La même année, quatre-vingts manuscrits du *Tipiṭaka* sont envoyés à Udong, accompagnés par *cau* Khun et sept vénérables dont Mahā Pān qui apporte le *Ratanakathā*, le *Pubvasikkhavāṇṇanā* et le *Aksaranītti*[5]. Mahā Pān est ordonné chef suprême des Dhammayutikanikāy vers 1855[6]. Né à Battambang, il avait quitté le Cambodge à l'âge de 12 ans pour se rendre à Bangkok, « parce qu'il ne pouvait

1. *Vinayavannanā*, p.16
2. *Ibidem*, p. 17
3. *Ibidem*, p. 22
4. CRIB., liasse nº 13, f.39 *ja-ta*, A
   Il s'agit d'une copie élargie de la rédaction de Vean Chuon, ordonnée par S.M. Norodom en 1934 et inventoriée à l'institut bouddhique sous la côte MA 53/1-8. L'utilisation de ce texte volumineux m'a été avantageusement simplifiée par les notes et recherches de M. Michael VICKERY de Yale University.
5. *Vinayavaṇṇanā*, p.23
6. *Ibidem*, p.24

supporter la sottise (sic) »[1], puis était devenu disciple de Cam Klāv qui l'avait ordonné en 1849[2].

En 1855, le roi Norodom succède à Ang Duong et transfère son Palais à Phnom Penh. Le nouveau monarque, ancien disciple de Cam Klāv également, fait construire le Vat Botum Vadey selon le bornage réglementaire *(nadīsīma)* du nouvel ordre[3]. Une ambassade de cinq religieux envoyée à Ceylan revient avec des reliques précieuses et une bouture de figuier afin de fonder l'implantation officielle des Dhammayutikanikay à Phnom Penh, en 1887[4].

La réforme officielle du bouddhisme à Phnom Penh.

En réalité, l'implantation s'est faite discrétement. Simplement, on s'est mis à parler des deux branches du clergé cambodgien. Lorsqu'à la fin du XIX[e] siècle Adh. Leclère fait son étude sur le bouddhisme, le royaume, depuis longtemps administrativement divisé en deux parties, la droite et la gauche, lui est montré comme ayant cette même correspondance dans l'ordre religieux. Les Mahānikāy ont les monastères de droite, les Dhammayutikanikāy ceux de gauche[5]. Il est aujourd'hui difficile de mesurer les conséquences de cette division du pays étendue au domaine religieux, dont on trouve des traces jusqu'en 1920[6] et qui n'existe plus maintenant. En tout cas, les Dhammayutika étaient loin de pouvoir se partager également le pays avec les Mahānikāy. Ce ne sera d'ailleurs jamais le cas et les dernières statistiques de 1968[7], un siècle après l'implantation de la secte siamoise, font état de 3.325 pagodes dont 124 pour les Dhammayutika et de 63.989 bonzes dont 1.406 pour les Dhammayutika. Leur grande victoire sera finalement d'une autre sorte. L'avènement des Dhammayutika au Cambodge, dont le chef est le seul des deux primats royaux à possèder une réelle autorité, se solde rapidement par la création de centres modèles qui vont transformer le pays. Les résultats de ce travail intéressent aussi bien l'élite siamoise qui voit ainsi s'affermir sa position dans le royaume, que les Français qui visent à rompre l'autonomie et l'indépendance des pagodes traditionnelles. Les chefs de ces monastères qui gouvernent leur

1. *Ibidem,* p.21; Ceci est révélateur de la psychologie de la réforme.
2. *Ibidem,* p.22
3. *Ibidem,* p.24
4. *Ibidem,* p.25
5. A. LECLERE, *Le bouddhisme au Cambodge.*
6. CM. n°12 faisant suite à l'OR. n°73 du 24 septembre 1920. Cf. BAC., Année 1920, p.636 et également p.641.
7. Statistiques publiées par le Département du Culte en 1968.

communauté comme ils l'entendent sont en effet autant de barrières à une bonne prise en main de la population. Nous allons voir que pour disjoindre les vieilles fondations traditionnelles et refondre les structures du pays, les Français tireront parti de la réforme des Dhammayutika et favoriseront dans tout le royaume la diffusion des textes du canon pāli.

Contrairement à ce qui s'est passé en Thaïlande où la réforme du roi Mongkut s'est opérée sans conflit apparent par dessus un fond régional probablement très attaché lùi aussi à ses traditions, la nouvelle école se heurte à une opposition violente au Cambodge. En cela, on peut croire que les Khmers réagirent au moins autant à l'intrusion siamoise qu'aux idées religieuses de la réforme. Cela explique pourquoi les modalités de l'adhésion à l'école réformée ne seront jamais appliquées aux usages du pays sous l'étiquette Dhammayutika, même après que l'ascendant siamois aura été contré par le protectorat de la France.

Mais tout ceci ne se fit point sans mal. Phnom Penh garde le souvenir des rixes qui opposèrent fréquemment les bonzes de Vat Botum Vodey et de Vat Unalum sur les berges du Mékong. Maints scandales éclatent un peu partout et les annales en ont conservé l'écho:

> « En 1908, les conseillers, ministres, mandarins et hauts dignitaires allèrent se prosterner et s'adresser [au roi] à propos des bonzes de la secte Mahānikāy de la province de Kong Pisei et de divers autres pagodes venus se plaindre à eux de la promotion supérieure accordée à la secte Dhammayutikanikāy ».[1]

Le gouvernement du protectorat français prend immédiatement le contrepied des diverses contestations qui naissent partout du mécontentement général. Il doit aussi compter avec le zèle de ceux qu'enthousiasme la nouveauté et qui brusquent le mouvement au risque de heurter la population et de faire avorter la réforme. C'est d'abord une circulaire des ministres de l'Intérieur et de la Justice:

> Les habitants du Cambodge qui observent la religion bouddhique ont certaines tendances fâcheuses qu'il importe de voir cesser. Sous prétexte qu'ils ont l'habitude de célébrer des fêtes dans une pagode, certains d'entre eux prétendent s'opposer à ce que les fidèles viennent y faire leurs dévotions; d'autres prétendent faire conférer à des bonzes qui ont été leurs professeurs, le titre de Chau Athikar ou Chef de Pagode, et dans ce but se plaignent des chefs qui sont en fonction et les accusent d'inobservation de la loi religieuse. Cet état d'esprit les conduit même parfois à déposer des plaintes aux tribunaux civils.[2]

1. CRIB., liasse n°17, f. 48 *na* B - 49 *na* A
2. CM. n°126 du 6 septembre 1912; cf. BAC., année 1912, p.676

En fait, la situation ne sera jamais clarifiée. Les décrets se réfèrent à des faits dénaturés: le « bouddhisme réformé » est appelé « bouddhisme traditionnel » en raison de l'authenticité des textes canoniques sur lesquels il s'appuie:

> Considérant que (...) certains bonzes, achars et fidèles appartenant à la secte Mohanikay ont cherché à apporter des réformes aux méthodes bouddhiques susvisées, que les différents religieux actuels se sont élevés entre quelques bonzes Mohanikay alors que le plus grand nombre des bonzes et fidèles de cette secte veut suivre les méthodes du défunt Samdech Tiéng,
>
> Ordonnons :
>
> Art. 1er - Les préceptes de la religion bouddhique professés au Cambodge par la secte Mohanikay et les rites suivis par elle doivent être observés et suivis comme par le passé, tels qu'ils figurent dans les méthodes établies et laissées par le défunt Samdach Préa Sang-Réachéa-Sang-Néayok Tiéng. [1]

C'est encore la même année qu'une circulaire du Ministère de l'Intérieur et des Cultes nous apprend que :

> Quelques dignitaires religieux et des Achars de la secte Mohanikay ont pris l'initiative de commenter à leur convenance les préceptes bouddhiques. Une propagande active des innovateurs a fait éclore des querelles religieuses (...). En raison de la futilité des réformes préconisées, de l'inanité du progrès moral à en résulter, le Conseil des Ministres a proposé à Sa Majesté d'interdire tout enseignement religieux contraire à celui traditionnellement suivi dans chacune des deux sectes Mohanikay et Thommayut.[2]

Si les méthodes établies par *samtec* Tiéng ont jamais existé, elles n'ont pu que se référer au canon cingalais, autrement dit à l'orthodoxie Dhammayutika. Bien que chef suprême de la vieille secte des Mahānikāy, il n'en a pas moins reçu son enseignement religieux au Siam où il a été ordonné *bhikkhu*[3]. De là, remarqué par le roi et autorisé à rentrer au Cambodge, il reçoit, en raison du prestige de ses recommandations, le titre de « Sangharāja » à l'âge de 34 ans, c'est-à-dire en 1857 , sous le règne d'Ang Duong. Cela donne la mesure des réserves qu'il convient de faire quant à l'authenticité de ses opinions et de son soutien à la tradition. Disons qu'il est plutôt le chef d'une nouvelle faction de l'ancien clergé. Mais, face au Dhammayutikanikāy, cette nouvelle faction est la seule à être reconnue officiellement. Elle va progressivement éclipser les vieilles coutumes en se présentant comme gardienne des traditions. Peut-être, parce qu'elle était constituée par une communauté unique, l'église du Cambodge n'avait aucune

1. OR. n°71 du 2 octobre 1918; cf. BAC., année 1918, p.563
2. CM. du 16 octobre 1918 faisant suite à la CM. n°94 du même jour. Cf. BAC., année 1918, p.570
3. E. FLAUGERGUES, *La mort du chef suprême des bonzes,* RI., tome XXI, Hanoi 1914, p.175

dénomination particulière[1]. On profita de cela pour appeler la nouvelle branche « Mahānikāy », c'est-à-dire la « Grande Communauté », et ce nom fut tacitement étendu à l'ensemble du clergé traditionnel.

Cependant, les dignitaires de ce mouvement de Phnom Penh, soi-disant traditionnel, rencontrent des difficultés à régler les différents survenus. Ils trouvent dressés devant eux les anciens chefs d'apanage de la hiérarchie vraiment traditionnelle. On suprime les apanages[2] et l'on décrète que les chefs de pagodes provinciales relèveront de l'autorité des Mekon (chefs de diocèses provinciaux) élevés à la dignité de « Préa-Krou »[3], ceux-ci dépendant à leur tour des chefs de sectes par l'intermédiaire du Ministère de l'Intérieur et des Cultes.

Sans doute encouragé par les premiers succès, très relatifs encore mais qui prennent une certaine importance dans le cercle restreint de la capitale, on en vient alors à s'attaquer directement au système du vieux clergé.

Arguant que la doctrine bouddhique, représentée par le *Tipiṭaka,* a pour base le *Vinaya* qui règle la conduite et les rapports des religieux[4], on interdit formellement aux bonzes :

> De se vanter d'avoir acquis des mérites tes que : Jhan, Vimokha, Smathi, Samabat, Magg, Phol ; de se livrer à la méditation dite « Angkuy Thor » pour soigner les malades; de prédire le sort réservé à un malade (sa guérison ou sa mort); de prétendre en ce qui concerne la nouvelle existence d'une personne défunte, qu'elle est renée à tel endroit; de se vanter d'être un homme de mérite, par conséquent puissant, fort, etc...[5]
>
> De jouer aux divers jeux d'argent (cartes, po, baquan, jeu de 36 bêtes, etc...)[6]
>
> (...) de faire demander la main d'une jeune fille pour l'épouser après avoir quitté le froc[7]
>
> De se livrer à l'agriculture, au commerce, aux divers métiers, tels que: menuisier, charpentier, dessinateur, maçon, bijoutier (...)[8]
>
> De se livrer au métier de médecin, d'astrologue, de sorcier, de tatoueur; de se faire tatouer; de faire toutes sortes de signes cabalistiques; d'apprendre ou d'enseigner les formules magiques, en un mot, toute sorte de Dérachchan Vichéa (Science animale); d'apprendre ou d'enseigner l'escrime, la boxe, la lutte; de prendre le médicament rendant soi-disant invulnérable ou de le faire prendre à autrui[9].

1. C'est ce qui ressort des enquêtes locales. Il est néanmoins probable que le nom de Mahānikāy existait déjà pour désigner la vieille secte cambodgienne. Ce non ne serait-il devenu populaire qu'une fois confronté à celui des Dhammayut? En Birmanie, en Thaïlande, au Laos, pays dans lesquels la réforme Dhammayut est également introduite, l'appellation du clergé est la même. Par conséquent, on est amené à penser que cette désignation de Mahānikāy est ancienne et qu'elle est justifiée parce qu'elle se réfère à la vaste communauté traditionnelle d'Indochine occidentale (cf. *infra,* p. 42). Cela ne change rien à la réalité du transfert d'autorité opéré au Cambodge, substitution identique d'ailleurs à celle commise dans les autres Etats bouddhiques : la branche réformée des Mahānikāy devient seule représentative du clergé ancien.

   Dans la présente étude le clergé proprement traditionnel sera conventionnellement désigné par « ancien Mahānikāy », de sorte à bien marquer la différence entre lui et la faction moderne des Mahānikāy.

2. OR. nº 46 du 25 juillet 1919; cf. BAC année 1919, p.558
3. *Ibidem,* Art. 6
4. OR. nº 73 du 24 décembre 1920; cf. BAC., année 1920, p.636
5. *Ibidem,* art. II
6. *Ibidem,* art. III
7. *Ibidem,* art. VI
8. *Ibidem,* art. VIII
9. *Ibidem,* art. IX

> De se livrer à l'élevage des bestiaux, de posséder des voitures, charrettes, pirogues de courses; d'avoir dans la pagode, à part des tam-tam, gong et cloche de service, toute sorte d'instruments de musique; de se livrer aux divers jeux (jeux d'échecs, courses de pirogues, balle, cerf-volant, etc...)[1]
>
> De porter un fardeau sur l'épaule (ly), ni de porter un fardeau double attaché aux bouts d'un bâton (rêk) en traversant un lieu habité ou un marché; de se diriger vers un marché de poisson, de viande, ou vers un débit d'alcool (...)[2]
>
> De faire usage de diverses odeurs pour sa toilette, sauf dans le cas de maladie où cet usage est nécessaire; de porter des sabots en bois, des pantoufles (Sbek Chœung Phtot), des pantoufles brodées; de porter un rotin ou un bâton; de se servir d'objets ornés d'or ou d'argent, de garder les cheveux longs, la moustache, la barbe et les ongles plus longs que ne le permet le Viney[3].
>
> De s'habiller mal ou à la façon des laïcs[4].

Tout ces interdits n'ont évidemment aucune conséquence immédiate. L'ordonnance royale dont il s'agit vise plutôt à établir les bases du nouvel enseignement et n'a guère l'ambition d'abolir aussi facilement ces coutumes, éléments vitaux de tout un univers, enracinées depuis si longtemps dans le sol des campagnes.

Il n'empêche que tout ce tapage fait autour du bouddhisme a donné une grande publicité au nouvel enseignement. Malgré la confusion certaine qui règne dans le saṅgha[5], on enregistre une importante recrudescence des ordinations; 40.000 dit-on en 1920[6]. Il est vrai que depuis quelques années déjà les nouvelles méthodes sont sanctionnées par la délivrance d'un diplôme religieux[7]. Cette tournure administrative donnée aux affaires du culte aura un grand succès. En effet, l'enseignement du bouddhisme va faire l'objet d'une organisation officielle. Il est choisi pour servir de véhicule à tout un système ayant pour but de réformer l'enseignement traditionnel.

Dès l'origine du protectorat, l'enseignement est une préoccupation majeure des représentants de la France auprès du roi. Alors qu'en 1864 on envoie des boursiers cambodgiens dans les écoles de Cochinchine, et qu'en 1873 une école franco-cambodgienne confiée à un caporal d'Infanterie de Marine est fondée dans la capitale[8], on s'aperçoit finalement de l'immense avantage qu'il y aurait à exploiter le réseau traditionnel de l'enseignement donné dans les pagodes

1. *Ibidem,* art. X
2. *Ibidem,* art. XV
3. *Ibidem,* art. XVI
4. *Ibidem,* art. XVIII
5. CM. nº 88 du 5 octobre 1920; cf. BAC., année 1920, p.720
6. *Ibidem,*
7. OR. nº 21 du 30 mars 1916; cf. BAC., année 1916, p.153
8. P. COLLARD, *Cambodge et Cambodgiens,* Paris 1925, p.187

déjà en place et répondant parfaitement à la répartition de la population dans les différentes régions. De plus, une longue tradition rendait cet enseignement quasiment obligatoire pour tous les Cambodgiens, sans distinction de fortune ou de classe; cela du moins au début du protectorat[1]. Par la suite les choses changèrent puisqu'en 1911 une ordonnance rappelle aux parents que, de tous temps, le peuple s'étant formé aux leçons qu'il reçut dans les pagodes, ils sont tenus d'y envoyer tous les garçons d'au moins 8 ans[2]. C'est alors la première intrusion officielle de l'administration dans les affaires de pagodes avec la désignation d'inspecteurs laïques chargés de visiter les écoles[3]. Trois ans plus tard, le Ministre de l'Instruction publique ordonne de frapper d'une amende les parents qui refusent d'envoyer leurs enfants aux écoles de pagodes. Du même coup, il est prescrit à tous les chefs de pagodes que l'enseignement doit être donné à des heures régulières et en commun, les enfants devant cesser de faire leurs études séparément sous la direction du bonze auquel ils ont été attachés par leurs parents[4].

Mais en définitive, ces tentatives visant à modifier directement de vieilles coutumes ne devaient jamais avoir beaucoup de succès. La méthode consistant à établir un programme de réforme basé sur plusieurs années allait se révéler bien plus efficace. C'est ainsi qu'on crée à Phnom Penh, dans la pagode du Palais, une école dénommée « Ecole de pali du Cambodge », ayant pour objet l'enseignement de la langue pāli et l'étude des textes et commentaires de la Triple Corbeille[5]. Bénéficiant de certains avantages sociaux, les élèves qui sortent diplômés de l'Ecole de pali reçoivent le titre d'«Achar ». L'impression d'une certaine promotion sociale leur est encore donnée, bien qu'en fait il s'agisse là d'une mesure de contrôle, par la délivrance du « chhaya » pour les moines et du « sangdeyka » pour les novices, papiers qui tiennent officiellement lieu de pièce d'identité[6]. Ce faisant, l'antique *chayā* gravé sur une lanière de latanier roulée et laquée, réservé aux *bhikkhu* à l'exclusion des *samaner*, doit cesser d'être en usage.

Ce rapide succès des études de la littérature du canon pāli repose également sur un autre fait. Nourri d'abord par le prestige

1. H. RUSSIER, *L'enseignement élémentaire au Cambodge,* RI., tome XIX, Hanoi 1913, p.409
2. OR. nº 56 du 26 novembre 1911, art. II; cf. BAC., année 1911, p.661
3. *Ibidem,* art. IV
4. CM. nº 6 du 2 février 1914; cf. BAC., année 1914, p.100
5. OR. nº 85 du 17 février 1915; cf. BAC., année 1915, p.70
6. CM. nº 32 du 30 mars 1916; cf. BAC., année, 1916, p.171

du Cambodge, entretenu ensuite, en sens inverse, par l'élite prosiamoise, un courant d'échange culturel existait entre les deux pays. Déjà, les anciens Mahānikāy du Cambodge et de Thaïlande se partageaient vraisemblablement les mêmes textes. La réforme du roi Mongkut, avant son introduction à Phnom Penh, avait ensuite attiré des adeptes de nationalité khmère *(supra,* p. 9). Aussi, dès l'instauration des livres du *Tipiṭaka* au Cambodge, il se créa un mouvement d'intérêt pour l'étude du pāli, et les bonzes allèrent nombreux s'instruire dans les grands centres religieux du Siam, en dépit de l'«Ecole de pāli d'Angkor » fondée en 1909[1]. C'est pour tenter de mettre fin à cette emprise spirituelle du Siam sur les Khmers, et en même temps pour placer le nouvel enseignement à la portée d'un plus grand nombre, qu'on a créé à Phnom Penh une « Ecole de Pâli ». Il est alors interdit aux bonzes du Cambodge de se rendre au Siam sans avoir justifié de connaissances en pāli supérieures à celles des programmes d'enseignement de l'Ecole du Palais royal[2]. Car malgré tout, on reconnait que le Siam, qui possède des centres d'enseignement du pāli remontant au début du XVIII[e] siècle[3], offre un enseignement plus large[4]. Par la suite, pour remédier à cela, une « Ecole Supérieure de Pâli » est créée en 1922[5]. Elle a pour but de « favoriser et développer les études de théologie bouddhique par un enseignement rationnel des langues anciennes sacrées: le pâli et le sanscrit, et de toutes connaissances indispensables à la compréhension et à l'explication des textes religieux »[6]. Les titulaires du diplôme de l'Ecole Supérieure de Pâli ont droit au titre de « Préa Krouv » et au port d'un éventail spécial[7]. En dehors de ces distinctions honorifiques, des emplois administratifs rétribués peuvent leur être réservés[8].

Voici donc la première phase de la réforme. A côté du bloc foncièrement réfractaire au nouveau souffle, un autre courant s'est constitué. Désormais les affaires religieuses sont traitées et ordonnées en dépit des vieux monastères encore tenaces dont l'influence s'éteindra d'elle-même avec le temps. C'est à cette nouvelle force que les Français vont maintenant confier le soin de séculariser l'enseignement religieux, dévoilant ainsi leur véritable but.

1. OR. du 13 août 1909; cf. BEFEO IX, p.823 sqq
2. CM. n° 31 du 29 mars 1916; cf. BAC., année 1916, p.168
3. R. LINGAT, *La vie religieuse...*, p.135
4. CR. du 29 mars 1916
5. OR. n° 57 du 13 avril 1922; cf. BAC., année 1922, p.1099
6. *Ibidem,* art. I
7. *Ibidem*, art. 26
8. *Ibidem,*

Après s'être assuré le contrôle de la nomination des chefs de pagodes[1], le protectorat rénove les écoles de pagodes en 1929[2]. La lecture des circulaires envoyées par le Résident Supérieur à ce sujet montre la délicatesse d'un tel projet:

> Pour que la réforme si bien commencée ne puisse être compromise, notamment sous l'influence de certains bonzes trop attachés à la tradition (...) il ne faut pas que la population cambodgienne puisse croire, sinon à une tentative de laïcisation, du moins à une assimilation aux écoles officielles.[3]
>
> Aussi, dorénavant, lorsque le chef local de l'enseignement se rendra dans les pagodes pour une tournée d'inspection, il sera accompagné par un dignitaire religieux afin de rehausser le prestige des bonzes et manifester aux fidèles que le Protectorat n'entend aucunement amoindrir l'indépendance de leur enseignement traditionnel.[4]
>
> Les écoles de pagodes ne doivent pas, même pour la commodité du langage, être désignées sous le nom d'écoles officielles. Il faut se garder de toute mesure et même de toute attitude qui puisse laisser apparaître aux yeux de la population que les bonzes abandonnent aux mains d'une autorité administrative quelconque et surtout européenne leurs vieilles prérogatives d'éducateurs.[5]

Cette même année 1929 voit encore l'institution d'une commission d'étude des textes de la Triple Corbeille :

> Considérant que la Triple Corbeille (Préa Tray Beidak) renferme l'ensemble des règles de la religion bouddhique telles que les Cambodgiens les ont observées depuis l'antiquité;
> - Que la transcription de ces règles n'existe en écriture ronde (aksar kham) que dans les satras sur « olles »;
> - Qu'en raison de l'extrême rareté de ces satras l'enseignement y contenu ne peut avoir toute la diffusion désirable;
> - Considérant, en conséquence, qu'il y a un grand intérêt à faire éditer la Triple Corbeille en nombreux exemplaires pour servir de recueil des rêgles bouddhiques à l'usage des Cambodgiens;
> - Qu'il est utile, à ce titre, d'en distribuer des exemplaires au Service de l'Enseignement, aux diverses pagodes du Royaume et d'en faire cession, au plus bas prix possible, à tous religieux et laïc qui n'auront plus ainsi à les rechercher hors de notre Royaume;
>
> Ordonnons :
>
> Article 1er - Est institué une Commission (...) pour étudier les textes de la Triple Corbeille.[6]

Cette commission est chargée de traduire en langue nationale les textes du canon pali et d'élargir sa documentation en confrontant ses manuscrits avec les originaux dont disposent Ceylan, la Birmanie, et même la « Pali Text Society » de Londres[7].

1. C. nº 118 du 13 juillet 1927; cf. BAC., année 1927, p.878
2. NP. nº 43 du 8 mars 1928; cf. BAC., année 1929, p.399
3. CM. nº 112 du 17 juin 1929; cf. BAC., année 1929, p.865
4. Extrait nº 515 du mois de juin 1929; cf. BAC., année 1929, p.865
5. CM. nº 146 du 14 décembre 1929; cf. BAC., année 1929, p.1788
6. OR. nº 106 du 14 décembre 1929; cf. BAC., année 1929, p.1788
7. *Centres d'étude bouddhique au Cambodge,* Phnom Penh 1963, p.7

A s'en tenir à la période attestée par les témoignages de ceux encore nombreux qui étaient bonzes à cette époque, c'est à partir des années 1930 que les religieux des campagnes entendent parler du *Tipiṭaka* en tant que texte d'étude. Cela concorde parfaitement avec la création de l'«Institut indigène d'étude du Bouddhisme du Petit Véhicule »[1] ayant pour but de « diriger et de coordonner les études du Bouddhisme parmi la population »[2].

Cette généralisation de l'étude des textes canoniques imposait évidemment une extension de l'enseignement du pāli. En 1933 des « Ecoles élémentaires de pâli » sont ouvertes dans l'ensemble du royaume[3].

En même temps sont créées dans chaque diocèse des « Ecoles d'application de bonzes » dont le but est « de mettre à la disposition du clergé des méthodes pratiques de pédagogie susceptibles de permettre la rénovation de son enseignement »[4]. Cet enseignement traditionnel rénové, qui prend place dans les pagodes principales du royaume, dispense finalement un enseignement primaire élémentaire aux jeunes Cambodgiens d'âge scolaire[5].

Economiquement, administrativement, psychologiquement, l'appel de la ville et des nouveautés s'est fait plus pressant. Dans les gros centres de province, les pagodes sont reconstruites en béton. On s'organise pour participer à cette « nouvelle mode » dont l'avenir apparait d'ores et déjà ne faire qu'un avec celui du pays. Dans cette ambiance pionnière, les règles de conduite, les critères culturels sont bouleversés. L'élite siamoise[6] dont la peau claire contraste avec la pigmentation foncée et peu prisée des autochtones, se partage la responsabilité des postes de province et condamne la campagne qui reste le bastion des traditions. Sensibilisée par ce nouveau climat, l'opinion publique urbaine ressent désormais les croyances du bouddhisme traditionnel comme l'aspect le plus blessant du retard national.

C'est dire que les Mahānikāy, lorsqu'ils vont en ville, ne sont à l'aise ni dans leur peau, ni surtout dans leurs vêtements dont les particularités les désignent aux yeux de tous (Planche II et III). En 1918, il faut empêcher certains d'entre eux de se vêtir comme les Dhammayutika[7]. Les annales rapportent encore l'interdiction expresse

1. Arrêté du 25 janvier 1930; cf. BAC., année 1930, p. 10
2. *Centres d'étude bouddhique....*, p. 1
3. *Ibidem*, p. 13
4. OR. nº 169 du 16 décembre 1930; cf. BAC., année 1930, p. 1840
5. OR. nº 130 du 27 septembre 1934; cf. BAC., année 1934, p. 1243
6. De fait, on prête abusivement le type « sino-khmer » à bien des dirigeants du Cambodge.
7. OR. no 71 du 2 octobre 1918; cf. BAC., année 1918, p. 563

faite aux novices mahānikāy qui vont apprendre le pāli de s'habiller comme leurs homologues du même âge de la secte des Dhammayutika[1]. En effet, alors que la tradition faisait peu de cas du novice qui avait uniquement droit au port d'un pagne *(sāṭak)* et de l'écharpe en sautoir *(aṅsak)*, la nouvelle administration religieuse concentre au contraire toute son attention sur celui-ci parce qu'il représente la tranche d'âge à laquelle s'adressent les « Ecoles d'application de bonzes » et l'enseignement rénové. Or, chez les Dhammayutikanikāy, le novice a droit à la robe *(jībar)* dans laquelle il s'enveloppe entièrement *(ghluṃ)* à la manière des *bhikkhu*. L'épaule droite découverte dans la rue devint donc la marque du jeune paysan rétrograde.

En 1931, les annales rapportent encore :

> « Les bonzes de la secte Mahānikāy qui étudient les textes à l'école de pāli sont très nombreux à avoir changé la façon de porter la robe *(jībar)*. Ils adoptent le genre des Dhammayutika. Leurs prières et leurs manières ressemblent également à la mode des Dhammayutika qu'ils révèrent, Lorsqu'ils se rendent en quelqu'endroit, les fidèles ne peuvent les reconnaître car ils font comme les Dhammayutika. Ils se font passer pour lettrés, puis introduisent et enseignent différentes prières, se vantant d'avoir appris les augustes versets qu'ils peuvent lire et comprendre. Depuis l'institution de l'école de pāli, des querelles de toutes sortes se sont élevées, faisant surgir, dans toutes les provinces, maints procès et contestations avec les chefs de pagodes. »[2]

Le besoin d'entériner ce qui est en ville une réalité de tous les jours devint impératif. Les bonzes allant apprendre le pāli ont effectivement reçu et adopté depuis longtemps des vêtements confectionnés dans le style des Dhammayutika. La robe et le manteau, dépourvus de cordons d'attache *(khḍum)*, ne se composent plus de quinze pièces *(kaṅseṅ)* assemblées les unes aux autres par un « ourlet replié » *(thnek prak')*, mais seulement de dix pièces jointes par un « ourlet rond » *(thnek mūl)*. En définitive, la seule concession faite aux Mahānikāy est le maintien de la courroie *(yog)* permettant de porter la sébile en bandoulière (Planche IV), alors que les Dhammayutikanikāy mendient leur nourriture en tenant la sébile à deux mains (Planche V). Au demeurant, tout le monde s'accorde pour trouver que l'épaule découverte exhibe presque toujours des tatouages faisant mauvais effet, et que, d'autre part, la teinture jaune-jaquier *(grak' khnur)* des Manāhikāy se révèle moins pratique à l'usage que celle plus rouge des Dhammayutika.

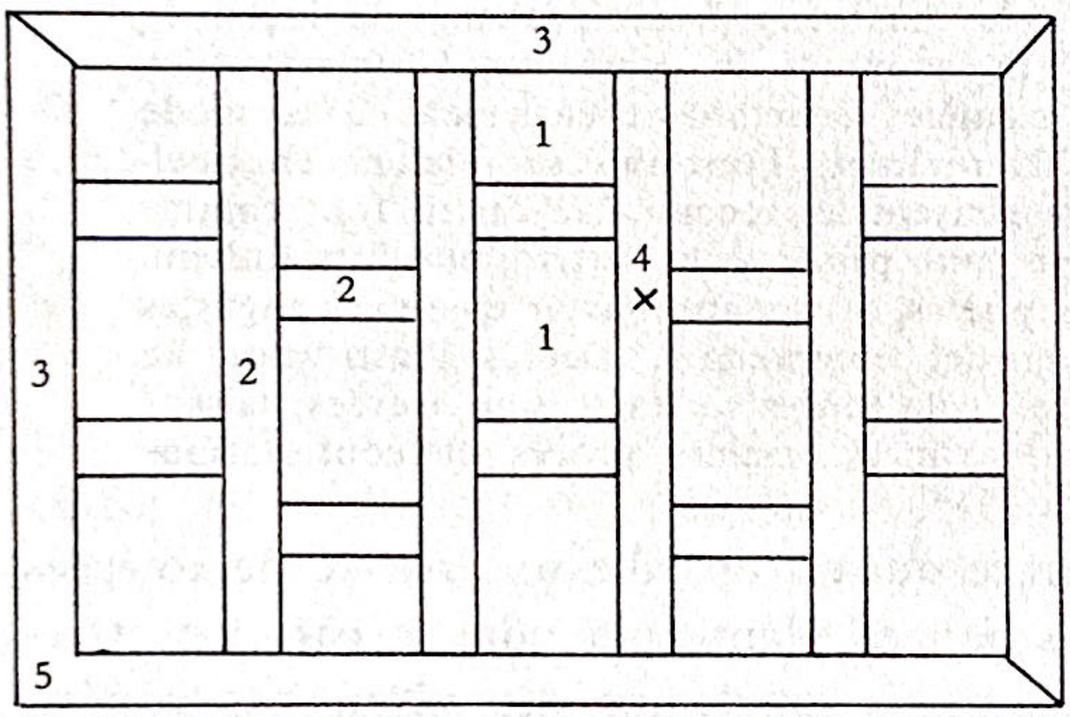
1. CRIB., liasse n° 20, f. 24 *ba* A
2. CRIB., liasse n° 20, f. 35 *ba* A et 36 *ba* B

En conséquence, il est ordonné[1] :

Article 1er - Le chivara réglementaire doit être celui du type dit panhcha khand, chaque khand étant lui-même divisé en deux parties[2] ayant nom de Mandala et Addha-Mandala. Avec ses divisions et subdivisions, le Chivâra dont le modèle est annexé au présent Krâm (modèle nº3) doit avoir dix Konsèng[3] auxquels il faut ajouter deux autres bandes d'étoffe devant être cousues, en doublure, sur la partie de la robe qui touche au cou et sur celle qui touche aux jambes. Ces deux bandes supplémentaires portent respectivement le nom de Giveyyaka et Jangheyyaka[4] .

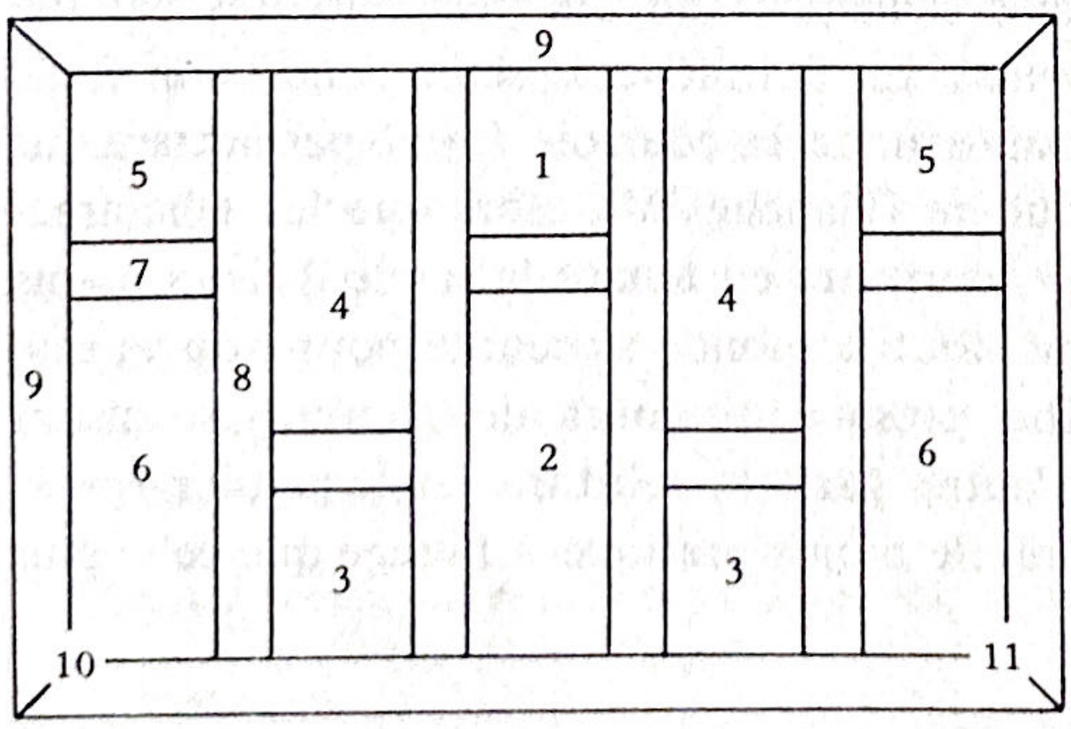
1. Krâm nº 166-NS du 13 septembre 1944; cf. BAC., année 1944, p.1873
2. Traditionnellement, la robe et le manteau étaient également du type *pañca khandha,* c'est-à-dire à cinq panneau *(phtieṅ),* mais chaque *khandh* ou *phtieṅ* se trouvait divisé en trois cases *(kaṅseṅ)* et non en deux.
3. Au lieu de quinze chez les anciens Mahānikāy
4. *Gīveyyaka* et *jaṅgheyyaka*

— *Jibar* des anciens Mahānikāy :



1- *kaṅseṅ*
2- *khdaṅ'*
3- *anuvāt*
4- boucle du *khḍum*
5- bouton du *khḍum*

— *Jibar* des Mahānikāy et des Dhammayutikanikāy :



1- *aḍḍhamaṇḍala giveyyaka*
2- *maṇḍala vivaṭṭa*
3- *aḍḍhamaṇḍala jaṅgheyyaka*
4- *maṇḍala anuvivaṭṭa*
5- *aḍḍhamaṇḍala bāhanta*
6- *maṇḍala anuvivaṭṭa*
7- *aḍḍhakusi*
8- *kusi*
9- *anuvāta*
10- *kravīḷ ḷev* (boutonnière)
11- *ḷev* (bouton)

(cf. *Vinayamukha,* II, Phnom Penh 1952, p.22)

Article II - La façon de s'habiller des Samoner doit être conforme à celle des Bhikkhu[1]. Conséquemment dans les pagodes et autres lieux non habités, ils doivent adopter la tenue dite « Krong »[2] et dans les villages, la tenue dite « K'loum »[3].

Article III - L'usage du Phakrap[4] est aboli. Il sera, par contre, remis en usage le « Nisidana »[5] prévu dans les textes.

Article IV - En principe et d'après les règles bouddhiques il n'y a aucun empêchement à ce que les Samoner récitent ensemble les prières avec les Bhikkhu à condition que ces derniers possèdent en la matière le même degré de connaissance que les Bhikkhu. Toutefois à titre transitoire et en vue d'enrayer toutes causes de difficultés, il est opportun de maintenir encore l'usage adopté jusqu'ici, c'est-à-dire de ne pas autoriser les Samoner à officier ensemble avec les Bhikkhu dont la supériorité des connaissances en Vineya et en prières est incontestable.

1. Le *samaner* n'avait droit jusque là qu'à une seule pièce du vêtement : l'écharpe *(aṅsak)*, puisque le pagne ou « tissu de bain » *(kansèṅ ṅūt* ou *sāṭak)* ne peut être confondu avec la jupe *(spaṅ)*. En revanche, le *bhikkhu* possèdait obligatoirement un habit composé de sept pièces : la jupe *(spaṅ)*, la ceinture de taille *(vatth bandh caṅkeh)*, l'écharpe *(aṅsak)*, la robe *(jībar)*, le manteau *(saṅghāṭī)*, la ceinture de poitrine *(vatth bandh truṅ)*, l'étole *(phākrāp)*.

2. Le *kroṅ* désigne la tenue du moine lorsque celui-ci garde l'épaule droite découverte, le manteau *(saṅghāṭī)* étant fixé sur l'épaule gauche par la ceinture de poitrine et couvert de l'étole *(phākrāp)*. Chez les Dhammayutika, le *samaner* s'enveloppe dans la robe *(jībar)* et garde simplement l'épaule droite dégagée, alors qu'à l'occasion d'une cérémonie, le *bhikkhu* place le manteau *(saṅghāṭī)* sur l'épaule gauche en maintenant les deux pans croisés devant lui.

3. Le *ghluṃ*, réservé exclusivement au *bhikkhu* chez les anciens Mahānikāy, désigne la tenue du moine lorsque celui-ci s'enveloppe entièrement dans la robe *(jībar)*, les deux épaules couvertes. Le *samaner* Dhammayutika, qui reçoit une jupe *(spaṅ)*, une ceinture de taille *(vatth bandh caṅkeh)*, une écharpe *(aṅsak)* et une robe *(jībar)*, est autorisé à s'envelopper entièrement dans la robe à l'égal du *bhikkhu*. Même si aujourd'hui le novice Mahānikāy n'est plus un simple servant et participe à l'activité religieuse du monastère (retraite du *vassā*, mendicité de la nourriture, etc.), cette similitude vestimentaire avec l'aîné représente réellement le point notoire de la réforme. Nombre de pagodes Mahānikāy ont hésité à l'appliquer. Toutefois, une certaine promotion a été accordée au *samaner* par l'octroi d'un habit plus complet. Il possède ainsi une jupe *(spaṅ)*, une ceinture de taille *(vatth bandh caṅkeh)*, une écharpe *(aṅsak)*, une robe *(jībar)* et une ceinture de poitrine *(vatth bandh druṅ)*. Mais il n'est pas autorisé à adopter la tenue dite *ghluṃ* pour autant. Lorsqu'il sort du monastère, il doit garder l'épaule droite découverte, la robe *(jībar)* étant repliée sur l'épaule gauche et fixée par la ceinture de poitrine *(vatth bandh druṅ)*, ce qui donne l'illusion qu'il porte un *saṅghāṭī* (Planches III et IV).

4. L'étole *(phākrāp)* du *bhikkhu* se porte sur l'épaule gauche. Elle est faite d'une bande d'étoffe, généralement doublée d'un tissu rouge, sur laquelle sont reproduits des *bija* et des *yantra*. Originairement *(phā*, étoffe en siamois et *krāp* se prosterner*)*, le *phākrāp* aurait été une sorte de « tapis de prière » comparable au *nisīdana*. C'est d'ailleurs l'usage qu'en font aujourd'hui les moines qui l'ont conservé. On rapporte que dans le temps, les bonzes foulaient le *phākrāp* avec les pieds lorsqu'ils croisaient un prince, afin d'être surélevés et que celui-ci n'encoure pas la faute de se trouver sur le même niveau qu'un religieux. Toutefois, il est maintenant difficile de connaître l'utilisation exacte du *phākrāp* chez les anciens Mahānikāy. Il semble que dans l'ancien clergé, et en dehors de sa signification symbolique qui doit être étudiée à part, le *phākrāp* était surtout un insigne de pouvoir et d'apanage comparable à l'étole sacerdotale (Planches II et VII).

5. Le *nisīdana* est un carré d'étoffe sur lequel le moine prend place lorsqu'il se prosterne. Il peut être accessoirement utilisé pour envelopper des manuscrits et même la sébile. Il se compose de quatre pièces de tissu pouvant être agencées de différentes façons. (Cf. *Vinayamukha*, II, Phnom Penh 1952, p.34)

Article V - A titre transitoire et en plus de la méditation dite « Picharana », tout religieux est libre de se conformer à l'usage traditionnel dit « Romluk-Preah-Paddh »[1] avant de prendre le repas, c'est-à-dire d'accomplir le geste consistant « à saluer, les maints jointes, tout en élevant sa pensée vers Bouddha en signe de reconnaissance ». Cet usage non prévu dans aucun texte pourra être supprimé ultérieurement au moment où l'opportunité en sera jugée communément par le Corps des Hauts Dignitaires.

Article VI - Le présent Krâm qui s'applique aux seuls religieux de la secte Mohanikay, entrera en vigueur à compter du 20 octobre 1944, date de la sortie du Vossa de la présente année Vok-Ch'âsak Ere bouddhique 2487.

Article VII - Toutes dispositions contraires au présent Krâm sont et demeurent abrogées.

Enfin, dans les dernières années du protectorat, on institue encore l'école du « Dhamma-Vinaya », ou Ecole d'enseignement des préceptes bouddhiques, que l'on projette d'établir et de faire fonctionner dans tous les monastères du royaume[2]. En outre, on décide d'afficher dans tous les centres de méditation la prescription[3] de *samdec* Chuon Nat, chef suprême des Mahānikāy, qui réaffirme la tendance résolument moderne de l'Ordre.

Il aura donc fallu moins d'un siècle pour qu'une nouvelle communauté bouddhique s'implante au Cambodge et éclipse officiellement l'ancienne congrégation du clergé traditionnel.

L'héritage de la tradition

On vient de voir que le Cambodge reçut le *Tipiṭaka* à la fin du règne d'Ang Duong qui en fit la demande solennelle au roi du Siam *(supra,* p. 7*)*. Ces textes n'existaient donc pas dans le royaume à cette époque. Néanmoins, la présence sur le sol khmer de documents

1. Les prescriptions rituelles par lesquelles débute le repas du bonze sont variables. Mais le plus généralement, il s'agit d'abord d'une sorte de « sanctification des aliments » *(pūjā caṅhān')*. La sébile et les plats sont libérés de leur couvercle et le moine récite trois fois *Namo tassa...*, une fois *Itipīso...*, une fois *Svākhāto...*, et une fois *Supatipano...* Après cela, les deux mains retournées et posées dans le giron, il répète : « *buddho me nātho, dhammo me nātho, saṅgho me nātho; buddho anugho, dhammo anugho, saṅgho anugho* ». Enfin, les deux mains jointes sur la poitrine : « *buddho sesaṃ, dhammo sesaṃ, saṅgho sesaṃ* ». Le moine entame alors son repas en préparant trois premières boulettes pour lesquelles il récite chaque fois le *Sūtr patisaṅgh me piṇḍ.* Puis il poursuit en modelant d'autres boulettes jusqu'à épuisement de la quantité de riz qu'il s'est assigné, cependant qu'à chaque bouchée qu'il porte à ses lèvres il prononce *MA,* puis *A* lorsqu'il mâche, puis *U* lorsqu'il avale.

2. Vénérable Preah Krou SANGSATHA PONN-SOMPHEACH, *Le bouddhisme au Cambodge,* « Cambodge », nº 1, Phnom Penh 1953, p.43

3. Prescription nº 18 *ṆA* du 27 janvier 1954

Les principes du bouddhisme y sont définis tels qu'ils se trouvent fixés dans le *Kihipadibat* pour les laïques, le *Samaneravinay* pour les novices et le *Bhikkhupadimok* pour les moines (Article 1er). Il y est en suite rappelé l'interdiction de réciter et d'enseigner des mantra magiques *(mantagama);* de transmettre un pouvoir magique en aspergeant de l'eau *(prasathi),* en crachant et en soufflant; de soigner les malades (Article III).

qui ne sont que des calques d'originaux pāli ou des ouvrages d'instruction religieuse traduisant des commentaires officiels du canon, soulève une question: ils attestent, indiscutablement, au Cambodge, l'existence parallèle d'un courant d'obédience cingalaise qui remonte au moins à la première moitié du XIXe siècle[1] et dans lequel se trouve le germe de la future réforme amenée par les Dhammayutikanikāy. Cela peut simplement s'expliquer par les relations qu'entretiennent depuis longtemps les Eglises de Bangkok et de Ceylan, et témoigner d'un courant religieux d'influence siamoise déjà à cette époque, ce qui ne saurait surprendre. On peut même conjecturer qu'une semblable influence est encore plus ancienne. Dans ces conditions, ne doit-on pas reconnaître à travers ces témoins du canon cingalais les indices d'un bipartisme religieux sectaire existant de longue date en pays khmer?

Il n'y a pas de raison absolue, en effet, pour réfuter la présence au Cambodge des textes de la Triple Corbeille. Les chroniques en parlent, ils sont mentionnés dans les inscriptions d'Angkor Vat[2], et, qui plus est, les noms des dix-sept livres sacrés sont non seulement connus, mais encore intégrés dans le système bouddhique traditionnel.

La question reste pourtant ambiguë, parce que le *Tipiṭaka* des anciens Mahānikāy risque d'être confondu avec son homonyme cingalais. Au Cambodge, on le verra, le terme se réfère moins à un recueil de textes qu'à un concept idéologique. La valeur si précieuse, mais très spéciale et exclusivement symbolique, accordée au *braḥ Vinay,* au *braḥ Sūtr* et au *braḥ Abhidhamm* réfute même d'une certaine manière le contenu canonique. Or les indices positifs connus en faveur de la représentativité d'une source orthodoxe ancienne manquent d'évidence. De ce fait, le risque existe de conclure trop vite, sur la foi de mentions fragmentaires qui ne permettent pas de juger avec certitude de la véritable nature du *Tipiṭaka* de la tradition. Ce risque est d'autant plus réel que l'existence dans la communauté cambodgienne des valeurs étrangères à cette orthodoxie est, en contre partie, aisément observable. Il faudrait alors supposer, dans l'hypothèse malgré tout possible d'une confrontation de plusieurs siècles entre les deux tendances, que le fond traditionnel ait pu, non seulement éviter d'être dominé, mais encore, et cela à contre-courant des influences de l'histoire, gagner du terrain pour toucher l'ensemble du saṅgha national.

1. D'après notamment les manuscrits datés de la Bibliothèque nationale de Paris (cf. AU CHHIENG, *Catalogue du fonds khmer).*

2. S. LEWITZ, *Les inscriptions modernes d'Angkor Vat,* JA., tome CCLX, Paris 1972, p.123

Il semble plus facile d'admettre que l'action thaïe responsable de l'influence du canon cingalais au Cambodge est récente. C'est un fait que le rayonnement bouddhique du Siam n'a pas toujours eu des reflets orthodoxes. Les coutumes siamoises sur lesquelles s'est abattue la réforme du roi Mongkut avant de toucher le Cambodge étaient les mêmes que celles en usage chez les Khmers. Les nombreuses expressions thaïes conservées dans les manuscrits traditionnels du Cambodge témoignent dans ce sens et montrent une grande communauté d'idées entre les deux pays. Les mêmes documents ont d'ailleurs existé en langue thaïe, à commencer par les manuels qui relatent l'anecdote de *ñaṅ* Cittakumārā Cittakumārī, et sont actuellement utilisés sous cette forme par les communautés khmères des provinces thaïes de l'Est. Ce bouddhisme spécial n'était donc pas l'apanage des Khmers. Du reste, certaines hérésies dont on a trouvé la trace à Ceylan sont attribuées à des sectes thaïlandaises qui séjournèrent dans l'île.

A la fin du siècle dernier, on a effectivement trouvé à Ceylan un manuscrit faisant état d'une curieuse tradition. Le mérite de cette publication, qui risquait pourtant de faire froncer le sourcil des puristes de l'époque, revient à M. Rhys Davids[1]. Ce recueil de pratiques méditatives, traduit sous le titre « Manual of a Mystic »[2], dut être écrit au XVIIIe siècle. Il atteste l'importance des techniques du *jhāna* et du *samādhi* pendant cette période de l'histoire du bouddhisme cingalais[3] et confirme peut-être la survivance d'une ancienne tradition theravādin. Bien que cela soit envisagé avec circonspection par l'éditeur, l'origine indochinoise de ce manuscrit est très possible. Une enquête locale le ferait remonter au dernier Saṅgharāja cingalais, à la suite de la fondation à Ceylan de la secte siamoise[4]. Or ce texte atteste un certain nombre de données qui témoignent d'une tradition rappelant celle du Cambodge. Contrôle du souffle, *anuloma-paṭiloma,* méditation sur les éléments, vision de couleurs spécifiques correspondant aux cinq *pīti, jhāna* également au nombre de cinq, importance des « centres », valeur concrète des projections psychiques *(uggahanimitta),* etc., il n'est pas jusqu'à l'interjections « *okasa* ! », jusqu'à l'invocation *ARAHAṂ* décomposée en ses éléments littéraux, qui ne restituent des sources approchantes, L'étrange exercice du « Wax-taper »[5] que l'on retrouve au Cambodge dans la pratique des *« kūn saṅkat' »,* serait déjà à lui seul un indice troublant.

1. PTS, London 1891
2. *Manual of a Mystic,* A translation from pali and sinhalese work entitled « *The Yogāvachara's Manual* », by F. WOODWARD, M.A. CANTAB, PTS., London 1916.
3. *Ibidem,* p.vi
4. *Ibidem,* p.143 sqq.
5. « Wax-taper » ou « Candle-stick » here means a piece of wood stuck into the taper, wich falls when the wax melts through the burning of the wick. *Ibidem,* p.24, note 3.

En outre, ce « Manual of Indian mysticism as practised by buddhists » est attribué aux Yogāvacar.

Ce traité de méditation peut-il être rapporté à une école d'Indochine, ou doit-il, au contraire, être invoqué comme gage du rayonnement des hérésies theravādiṅ nées à Ceylan? L'ambassade cingalaise qui vint en 1750 solliciter du roi du Siam l'envoi d'un chapitre de moines pour réformer dans l'île le saṅgha dégradé[1] témoigne indiscutablement de l'authenticité du bouddhisme officiel thaï vis-à-vis de l'orthodoxie pāli. En conséquence, ou l'hypothèse d'une origine indochinoise du manuel découvert à Ceylan est fausse, ou la doctrine dont il fait état n'était pas une hérésie à l'époque. Car l'on voit mal qu'une action menée en vue de rétablir dans l'île la pure doctrine cingalaise ait en même temps servi une entreprise adverse. La présence de ce texte à Ceylan se trouve donc motivée dans les deux cas. Il y a là matière à considérer l'existence d'une section ésotérique spéciale, conservée parallèlement à l'enseignement officiel du bouddhisme du Petit Véhicule depuis très longtemps peut-être et laissée dans l'ombre en raison de sa nature secrète. Ce « Manual of a Mystic » peut toutefois fournir un spécimen d'une telle doctrine sans nécessairement laisser préjuger des hérésies theravādin.

Quoi qu'il en soit, dans l'espace et dans le temps, le champ d'investigation des « Recherches sur le bouddhisme khmer » se déploie[2]. Une communauté bouddhique étendue à la péninsule indochinoise se fait jour, dans laquelle les Khmers, dont l'écriture *mūl* servait à noter les textes, ont joui d'un prestige particulier.

L'apport de Ceylan.

On a légitimement fait remarquer les rapports existant entre les méthodes de méditation basées sur la pratique de la concentration *(samādhi),* de l'inspection *(vipassanā),* des « dispositions de l'activité » *(kammaṭṭhāna),* en un mot, des techniques psychiques en usage au Cambodge, et celles exposées dans le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa. Ce texte n'est pas représenté dans la littérature locale traditionnelle, bien qu'il y soit nommément cité[3]. Toutefois, il n'est pas faux de

1. *An Account of King Kirtf Sri's Embassy to Siam in 1672 saka (1750 A.D.),* Translated from the Sinhalese by P.E. PIERIS, M.A., Barrister-at-Law, C.C.C., JRAS., nº 54, vol. XVIII, 1903.

2. Certains textes laotiens, et notamment le *Saddhavimala* témoignent également d'une tradition très proche de celle des anciens Mahānikāy (cf. L. FINOT, *Recherches sur la litterature laotienne,* BEFEO Tome XVII, 5, Hanoi 1917)

3. Le *Dhammatray* (TL133, I/Kuo-A et Kae-A) cite un *Visuddhimagga* comme référence à des concepts cependant étrangers à l'ouvrage de Buddhaghosa, et l'on trouve aussi un *Siddhimagga* ou *Mūlanagar* volontiers tenu pour une déformation de *Visuddhimagga* dont le contenu est pourtant sans rapport avec le texte cingalais. Le *Braḥ guṇ kèv piṭak* se réfère également à un *Visuddhimagga* apparemment peu orthodoxe.

dire que dans ses grandes lignes le célèbre ouvrage présente des vues concordantes avec la doctrine des anciens Mahānikāy. D'autant plus que si Buddhaghosa fonde rigoureusement et exclusivement son œuvre sur le *Tipiṭaka,* les commentaires cingalais et le *Milindapañha*[1], c'est néanmoins avec un relief spécial que certains exercices psychiques sont traités dans son *Visuddhimagga.* La contemplation des trente-deux parties du corps[2] par exemple, avec ses annexes comme la description de l'embryon, n'a pas été développée avec autant de détails dans le canon. Malgré cela, le *Visuddhimagga* ne peut rendre compte de l'importance considérable et des développements spéciaux que ces exercices ont acquis précisément dans la pensée khmère.

On sait cependant que si Ceylan sut faire impression en tant que capitale du bouddhisme missionnaire et briller comme telle dans tout le Sud-Est asiatique, elle n'en fut pas moins le foyer de factions rivales en continuelle fermentation dans une communauté qu'il fallut plusieurs fois modifier[3]. On connaît mal l'histoire et encore moins la doctrine de ces différentes sectes. L'époque à laquelle remonte le premier schisme cingalais qui va opposer douze siècles durant l'école du Mahāvihāra à celle de l'Abhayagirivihāra, coïncide avec la période où fut officiellement collationné par écrit le *Tipiṭaka.* Si donc il n'est pas impossible qu'un désaccord antérieur à la recension canonique soit à l'origine du différend, l'examen montre en tout cas que ces deux écoles theravādin possèdaient en commun le *Tipiṭaka* pāli[4]. Or, en dépit de cette communauté dogmatique que M. Bareau montre avec certitude[5], non seulement la séparation reste irréductible, mais encore on note que l'incorporation au canon des Abhayagirivāsin d'un *Vetullapiṭaka* paraissant avoir renfermé des thèses mahâyanistes et même tantriques demeure chose possible[6] ! Ces faits sont d'une grande importance. Ils montrent que la reconnaissance du

1. BIMALA CHARAN LAW, *The life and work of Buddhaghosa,* Calcutta and Simla 1923, p.158
2. Visuddhimagga, VIII, 2.
La comparaison entre les descriptions de Buddhaghosa et celles des textes khmers *(infra,* II, 7*)* n'apporte rien de significatif. Les concordances existent mais elles sont banales: 900 vaisseaux *(nahāra),* le cœur comparé à un bouton de lotus, le foie gros ou petit suivant que les individus sont vulgaires ou sages, les poumons rouges comme une figue, le gros intestins de 32 coudées chez l'homme et de 28 coudées chez la femme. Pour le reste, qui fourmille de descriptions curieuses et typiques, on ne trouve rien de semblable. Le *Visuddhimagga* n'a donc pas servi de base à la description khmère sur ce point.
3. A. BAREAU, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule,* PEFEO 1955
4. *Ibidem,* p.243
5. *Ibidem,* p.242
6. *Ibidem,* p.243

Tipiṭaka n'est pas en soi un élément capable de supprimer les divergeances d'opinions, qu'il est possible de l'utiliser et de s'y référer pour sous-tendre aussi bien des idées différentes, bref, que son acceptation ne peut pas être une donnée suffisante pour définir ou évaluer à priori un enseignement. D'ailleurs, le pélerin chinois Hiuen Tsiang n'avait pas le sentiment d'avancer un paradoxe en dépeignant les Abhayagirivāsin comme les adeptes à la fois du Petit et du Grand Véhicules en même temps qu'ardents propagateurs du *Tipiṭaka*[1].

Que sait-on précisément de la doctrine prêchée par ces moines de l'Abhayagirivihāra? Il existe une traduction chinoise d'un texte qui peut être attribué à l'un d'eux. Il s'agit du *Vimuttimagga* d'Upatissa[2] que justement M. P.V. Bapat a étudié et comparé avec le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa[3]. Il est difficile de se faire une idée exacte du degré de représentativité de ce *Vimuttimagga* vis-à-vis de la doctrine des Abhayagirivāsin et par conséquent de définir à travers lui les thèses de cette école. Mais il est certain qu'aucune des divergences relevées par M. Bapat ne touche à un point fondamental du canon pāli ou ne représente de façon décisive des thèses mahâyanistes. L'œuvre d'Upatissa qui serait le plus ancien des deux ouvrages et remonterait au IIe siècle A.D. constitue cependant pour nos recherches un document de première importance. Parmi les trois points obscurs que l'étude comparative fait ressortir, alors que deux relèvent de titres de *sutta* mentionnés par Upatissa mais translittérés en chinois et difficiles à identifier, le troisième doit attirer tout spécialement l'attention: il soulève le problème de la source d'un passage très détaillé que le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa ne fait que reprendre en le mentionnant brièvement[4]. Ce passage se rapporte au développement du foetus donné semaine par semaine et à l'énoncé des noms des 80 groupes de vers placés dans le corps humain. Le thème de l'élaboration embryonnaire occupe une place de premier plan dans la pensée traditionnelle khmère. Les manuscrits du Cambodge fournissent également une liste de noms se rapportant à 80 groupes de vers présents dans le corps humain.

1. SI-YU-KI, *Buddhist Records of the Western World,* London, 1906, II, p.247
2. M. NAGAI, *The Vimutta-magga, the chinese counterpart of the pâli Visuddhimagga,* JPTS., London 1917-1919, p.69 sqq.
3. P.V. BAPAT, *Vimuttimagga and Visuddhimagga, a comparative study,* Poona 1937
4. *Ibidem,* p. LVIII

Il est remarquable que ces deux points constituent exactement le passage étudié spécialement par M. Bapat[1]. Sans doute représentent-ils à ses yeux la singularité la plus étonnante de l'exposé d'Upatissa. L'énigme que soulève leur provenance se remarque d'autant plus que le reste du texte demeure dans l'ensemble conforme au canon. Pour plusieurs raisons, en partie parce que le nom des vers provient d'une translittération de mots sanscrits et non pāli[2], mais aussi à cause de l'existence de fragments tibétains du texte, l'auteur envisage l'origine indienne d'un noyau primitif qui aurait subsisté dans l'œuvre d'Upatissa. Ce vestige constituerait précisément l'unique point de l'exposé veritablement commun avec les textes khmers.

Le témoignage d'Upatissa est d'autant plus précieux qu'il provient d'un texte appartenant justement à une secte opposée de très longue date au bouddhisme du Mahāvihāra. Pourtant, sur la foi des données exposées dans le *Vimuttimagga,* la tradition bouddhique du Cambodge ne descend certainement pas des Abhayagirivāsin. Elle est, par les textes et les coutumes du pays, exprimée avec suffisamment de clarté pour que l'on soit net là-dessus. C'est seulement par la nature du sujet traité qu'un rapprochement est permis entre la pensée d'Upatissa et la doctrine des anciens Mahānikāy. A l'intérieur même des limites où cette comparaison est possible, l'importance de l'écart reste appréciable, sauf, il est vrai, pour l'énumération du nom des 80 groupes de vers, point sur lequel le rapport est frappant.

Syncrétisme local ?

Ceci ouvre de nouvelle perspectives et pose la question de l'origine des anciens Mahānikāy.

C'est dans le courant du XIVe siècle, à partir du premier roi des chroniques khmères et concurremment aux invasions siamoises, que se produit un grand changement dans l'histoire religieuse du Cambodge: l'usage du sanskrit est abandonné pour celui du pāli. Le fait se trouve notifié par la stèle de Kok Svay Cek (1308 A.D.) et l'on a postulé le commencement à Angkor du bouddhisme cingalais réformé. En réalité, cette inscription témoigne uniquement de l'existence d'un bouddhisme de langue pāli, au début du XIVe siècle[3]. A partir de cette épigraphe, rien ne permet de déduire comme cela

1. Dr. P.V. BAPAT, *Unidentified sources of the Vimuttimagga (Some indian medical words)* ABORI., Poona 1934, vol. XV, parts III-IV, p.207 sqq.
2. *Ibidem,* p.208
3. G. COEDES, *La plus ancienne inscription en pāli du Cambodge,* BEFEO XXXVI, p.16

fut implicitement fait, que le bouddhisme mentionné ressort de l'orthodoxie du Mahāvihāra. L'usage de la langue pāli n'est pas une preuve en soi. Car enfin, les faits sont là: l'existence dans les textes khmers des anciens Mahānikāy de *bīja* (lettres) et de *dhāraṇī* (formules composées d'abréviations) (cf. p.74 sqq et 85 note 1) nous met indiscutablement en présence de croyances tantriques, soit bouddhiques, soit hindoues, mais en tout cas venant de l'Inde du Moyen-âge. Et si, en même temps, comme c'est paradoxalement le cas, l'adoption du *Vinaya*, du *Sūtra* et de l'*Abhidhamma*, ainsi que de la langue pāli, fait que cette tradition se donne aussi pour theravādin, c'est qu'il faut admettre comme possible l'existence de sectes tantriques relevant du Theravāda. Certes, un tel tantrisme de langue pāli n'était pas suspecté, puisqu'on a toujours supposé que le Theravāda avait constamment combattu ce type d'hérésie basée sur l'emploi de *bīja* et de *dhāraṇī*.

L'hypothèse la plus logique est pourtant d'admettre, sur le sol khmer, la présence de deux factions: l'une orthodoxe, résultant du bouddhisme officiel de Ceylan, l'autre hétérodoxe, provenant d'anciennes traditions de l'Inde déjà en place à Angkor. Les textes pāli du canon theravādin auraient été précieusement conservés, cependant que leurs résumés destinés à être diffusés pour l'étude étaient assimilés par des fidèles entrainés à une interprétation mystique des textes par le biais du tantrisme angkorien. Partant, ces *bīja* et ces *dhāraṇī* pāli ne seraient qu'une simple traduction des *bīja* et des *dhāraṇī* sanscrits contenus dans les *Tantra* du bouddhisme mahâyaniste angkorien. On reconnaîtra même plus loin, à propos de l'arbre du Dhamma *(infra,* p.119*)*, un exemple assez typique de ce qui pourrait être l'adaptation locale de valeurs anciennes à des idées nouvelles.

Les événements qui marquent l'histoire religieuse du Siam sont, en effet, autant de jalons d'une emprise de plus en plus grande de l'orthodoxie theravādin sur la scène indochinoise. Si, au VIIIe siècle, on hésite à définir le bouddhisme introduit dans le Laos occidental par une immigration mône venue de Lavo[1], au XIIIe siècle, les inscriptions de Lamphun relatent des fondations de monuments et des donations à des monastères qui témoignent d'un bouddhisme dont la langue savante est le pāli[2]. A cette époque, l'arrivée des Thaïs favorise l'expansion du bouddhisme et les textes parlent déjà

1. G. COEDES, *Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental,* BEFEO XXV, p.25
2. *Inscriptions de Lamphun;* trad. G. COEDES, BEFEO XXV, p.189

de relations indirectes avec Ceylan[1]. A partir du règne de Dharmarāja 1er au XIVe siècle, les liaisons avec la métropole insulaire sont constantes et l'ascendant spirituel de Ceylan sur le Siam est indiscutable. Mais le Pégou sert encore d'intermédiaire entre les deux royaumes[2]. C'est l'arrivée du Thera Sumana à Lamphun, en 1369, qui marque le début officiel de la tradition cingalaise du Mahāvihāra dans le Laos occidental ainsi que la fondation de la secte des Sīhaḷabhikkhu. Un demi siècle plus tard, en 1423, une mission de moines de Chiang Mai et du Cambodge se rendent à Ceylan pour y recevoir, sur les bords de la rivière Kalyāṇi, la nouvelle ordination conférée par la congrégation du Mahāvihāra[3]. Il s'en suit une recrudescence des ordinations cingalaises dans le Laos occidental caractérisée par une cérémonie ayant lieu sur une plateforme flottante spéciale dont les limites constituent un bornage idéal *(udakukkhepasīmā).* Un huitième concile bouddhique destiné à réviser les écritures du canon pāli devenues erronées par les trop nombreuses manipulations de copistes, a lieu à Chiang Mai, au Vat Mahābodhāramavihāra, sous la direction du Thera Dhammadinna, en 1477 A.D.[4]. Le siècle suivant voit paraître la rédaction des premiers ouvrages pāli composés en pays thaï[5]. Dès lors, on note que la branche cingalaise se distingue surtout comme une « secte de classe » et qu'il s'agit encore d'une école peu fréquentée, réservée à la bourgeoisie des dirigeants, c'est-à-dire en marge des traditions du pays[6]. On assiste cependant à une renaissance de l'érudition pāli qui va donner la *Maṅgaladipanī* et la *Dhammapaṭṭhakatha,* textes de base de la religion du type cingalais en Indochine. La *Jinakālamālinī* mentionne également, au XVIe siècle, l'existence simultanée de trois sectes: les Sīhaḷabhikkhu, les Nagaravāsin et les Pupphavāsin. On ne sait, hélas! pratiquement rien sur ces deux dernières écoles, sinon qu'en 1515, au cours d'une cérémonie d'ordination présidée par le roi Biḷakapanattādhirāja, elles sont apparemment unifiées sous la primauté du Supérieur du Mahābodhārama, le chef des Sīhaḷabhikkhu, et que c'est la secte des Pupphavāsin qui est de très loin la plus nombreuse[7]. Au XVIIIe siècle, c'est le départ de la représentation siamoise pour restaurer

1. *Inscription de Rāma Khamheng,* B, 28-31
2. *Inscription de Vat Phra Yun;* trad. G. COEDES, BEFEO XXV, p.195
3. *Jinakālamālinī;* trad. G. COEDES, *Documents . . .*, p.105
4. *Vinayavaṇṇanā,* p.9
5. G. COEDES, *Notes sur les ouvrages pâlis composés en pays thaï,* BEFEO 1915
6. *Jinakālamālinī;* trad. G. COEDES, *Documents . . .*, p.108, 110, etc.
7. *Jinakālamālinī;* trad. G. COEDES, *Documents . . .*, p.122

le saṅgha cingalais, et, trente-deux ans plus tard, en 1782, au Vat Ratanasastārām de Bangkok, se tient un neuvième concile au cours duquel les textes du *Tipiṭaka* et un *Suddhāvisessa* sont à nouveau révisés et collationnés sous la présidence de S.M. Yat Hvā[1].

L'ensemble de ces faits montre donc qu'il est très probable que la proximité d'un pareil foyer cingalais se soit traduit en pays khmer par une représentation de la nouvelle orthodoxie.

Au demeurant, des relations entre Ceylan et le Cambodge existaient déjà et sont attestées dès le XII^e siècle par le *Cūlavaṃsa* sous le règne du roi Parakkamabahū, le grand réformateur du saṅgha cingalais[2]. Or c'est par la Birmanie qu'ont lieu ces contacts anciens entre la métropole religieuse et le pays khmer. Ceci attire l'attention sur le rôle, peut-être important, qu'ont pu jouer au Cambodge les birmans à cette époque. D'ailleurs, il y a là plus qu'un simple indice puisque la partie légendaire la plus ancienne des chroniques khmères montre une similitude notoire avec le récit des annales birmanes. L'épisode du jardinier régicide avec lequel débute précisément la lignée des rois bouddhistes du Cambodge post-angkorien, fait état d'un fonds culturel commun entre les deux pays[3]. Mieux encore, c'est dans une jonque birmane que les textes du canon pāli, accompagnés du Bouddha d'émeraude, seraient parvenus à Angkor.

La légende place cette statue en pierre précieuse, fabriquée par les dieux et douée de pouvoirs surnaturels, d'abord dans l'Inde, cinq cents ans après la mort du Bouddha, puis à Ceylan d'où elle est offerte au roi de Pagan, à l'occasion d'une mission birmane envoyée dans l'île pour rapporter une copie du canon pāli. On connaît la suite: le vaisseau transportant la statue et le *Tipiṭaka* échoue à Angkor Thom, au lieu d'arriver à Pagan. Quelle que soit la part du mythe, cette légende se présente comme une exaltation de l'église cingalaise et rappelle la réforme du clergé pégouan opérée par le roi Anuruddha au XI^e siècle, à la suite de sa campagne victorieuse contre Thaton en 1057. Le Cambodge aurait donc reçu les textes du canon pāli, et les versions khmères de ces chroniques affirment que le roi Preah Bat Botum Surivong en aurait fait faire une copie sur feuilles d'or et d'argent[4]. Pour marquer l'événement, on aurait même décidé

1. *Vinayavaṇṇanā*, p. 13

2. *Cūlavaṃsa*, II, 76. 21-35

3. E. HUBER, *Etudes indochinoises*, BEFEO V, Hanoi 1905, p. 176 Dans une étude suivante (BEFEO IX, p. 634, n° 4), M. HUBER parle à ce propos d'un prototype indien qu'il aurait trouvé dans un recueil jaina, le *Prabandhacintâmaṇi*. Cf. également, G.E. HARVEY, *History of Burma*, London 1925, p. 18 et p. 315

4. *Paṅsāvatār braḥ rāj*, collection de M. MI CHAK, Banteay Srei, Angkor; copie manuscrite, F. Bizot, p. 37 (texte proche de la version utilisée par J. MOURA).

d'entamer une nouvelle ère appelée *culasakarāja,* c'est-à-dire la Petite Ere. Cependant, on place l'an un du nouveau cycle en 1181 B.S., soit 560 M.S., et non pas au moment où ces textes arrivèrent dans le royaume[1]. Sur ces entrefaites, le roi Anuruddha vient lui-même demander la restitution des Ecritures mais oublie de réclamer le Bouddha d'émeraude[2]. C'est Rindharāja, le fils de Botum Surivong, qui rend au roi birman les textes originaux[3]. Que sont ensuite devenues les précieuses copies ?

A l'époque où le Pégou propage l'influence de l'église réformée de Ceylan jusqu'au Laos et dans les royaumes t'ai une invasion siamoise s'empare d'Angkor (1352 A.D.) et dépouille le Cambodge. Ceci coïncide avec l'extraordinaire inondation dont parlent les chroniques et au cours de laquelle le roi Ādiccavong se serait emparé du roi khmer Senakarāja, ainsi que du *Tipiṭaka* et du Bouddha d'émeraude[4]. Il n'est pas interdit de penser que le canon pāli des Khmers a été confisqué par le Siam pour être jalousement gardé comme gage magique de salut et de victoire nationale. On sait, justement, que le Bouddha d'émeraude, manifestement associé aux textes du *Tipiṭaka* et au bouddhisme de type cingalais, a été emporté comme butin de guerre par le roi Rāmadhipati pour devenir le palladium du royaume d'Ayuthaya[5]. Ce n'est que bien plus tard, lorsque l'assujettissement du Cambodge envers la cour de Bangkok paraissait définitif, que le Siam aurait accepté de faire participer les Khmers à la pure doctrine de Ceylan, comme prix de sa vassalité. En tout cas, il est significatif de ne trouver en pays khmer aucune chronique calquée sur le *Mahāvaṃsa,* c'est-à-dire chargée de magnifier l'histoire de la secte cingalaise, comme cela existe pour le Laos occidental et pour la Birmanie.

Au demeurant, il n'échappera à personne que les remaniements incessants opérés en Indochine sous l'étiquette de l'orthodoxie cingalaise se faisaient nécessairement au détriment d'une doctrine non orthodoxe, que les chroniques passent sous silence, certes, mais dont on apprécie la vitalité puisqu'elle ne disparaît graduellement qu'à partir du XX^{e} siècle.

Quelle était cette doctrine ?

1. Ceci en mémoire d'un roi nommé SANDHAB ANURĀJ qui avait eu l'initiative de commencer une nouvelle ère en 638 A.D. mais avait abandonné son projet (cf. *ibidem,* p.37)
2. R. LINGAT, *Le culte du Bouddha d'émeraude,* JSS., vol. XXVII, Bangkok 1933, p.12
3. *Paṅsāvatār braḥ rāj, loc. cit.,* p.37
4. *Ibidem,* p.39; et également : R. LINGAT, *Le culte . . . ,* p.13
5. R. LINGAT, *Le culte . . . ,* p.13

L'existence parallèle du culte des Baku, conservé au Palais pour l'exercice des cérémonies royales, est souvent évoquée à l'appui de la thèse sur la dualité religieuse du Cambodge post-angkorien. On laisse entendre que la survie d'un tel foyer spirituel qui plonge ses racines dans le brahmanisme d'Angkor n'a pu se faire sans déteindre sur le bouddhisme du Theravāda dont il justifierait certains aspects locaux.

Même si la curiosité qu'il suscita d'emblée risque d'en avoir amplifié l'importance, la permanence d'un rituel brahmanique à l'intérieur d'une société bouddhique a pu exercer une action interne qui ne doit pas être écartée. Dans cet ordre d'idée, on est tenté d'imaginer une royauté d'abord garante de l'orthodoxie religieuse, puis progressivement détachée des croyances populaires qui évoluent sous l'emprise du bouddhisme naissant. Partant, l'idée d'une doctrine locale dont l'originalité s'expliquerait en raison de l'apport des cultes brâhmanique , shivaïte et mahâyaniste préexistants sur le sol d'élection, s'offre logiquement à l'esprit.

Mais dans cette hypothèse, il faudrait connaître les modalités possibles de l'action locale et définir les limites d'un terrain d'échange plausible, afin d'être sûr de ne pas attribuer faussement à une telle influence des effets ayant peut-être une autre provenance. Car, si l'on accepte cette pluralité religieuse existant vraisemblablement à l'origine, mais dont on exagère peut-être implicitement l'ampleur et la durée, doit-on nécessairement conclure que l'unification de la communauté nationale passe par la fusion des diverses doctrines ? La domination d'une des écoles concurrentes est également une hypothèse acceptable. On imagine même plus volontiers ces différents systèmes cloisonnés les uns vis-à-vis des autres dans un même réflexe. D'ailleurs, quand il s'agit d'expliquer les singularités de la religion du Cambodge en faisant appel au brahmanisme, au bouddhisme et à l'animisme, c'est toujours de façon vague que cela se fait. On laisse plus ou moins entendre que cette tradition résulte d'un tel amalgame. Pourtant, quoiqu'on en dise, les contours de la pensée bouddhique dont il s'agit se trouvent parfaitement délimités. On s'aperçoit seulement que ces limites incluent des valeurs d'apparence insolite, mais qu'un examen attentif reconnaît comme partie intégrante d'une démarche spirituelle suivie.

En fin de compte, l'enseignement traditionnel, tel qu'il nous est parvenu - et ceci n'exclut pas qu'il se soit modifié au cours des siècles - ressemble peu au produit d'un syncrétisme occasionnel. On pourrait penser, avec non moins de vraisemblance, à un héritage transmis tel quel, en quelque sorte déjà fortement complexe et élaboré avant son introduction au Cambodge.

Les anciens Mahānikāy

La réforme cingalaise s'est d'abord exercée sur son propre territoire, et l'hypothèse est tentante d'attribuer aux anciens Mahānikāy une doctrine ayant sa source dans une secte hérétique de Ceylan, éliminée au XII^e^ siècle par l'unification du saṅgha au sein du Mahāvihāra puis rejetée vers l'Extrême-Orient. Mais les chroniques cingalaises n'ont gardé aucune trace d'un mahāyāna ou d'un tantrisme suffisamment fort pour imposer une telle symbiose des idées et pour permettre de suspecter le développement insulaire d'une secte tantrique theravādin. Il est vrai que le témoignage du *Mahāvaṃsa* est sujet à caution, puisque, en tant que chronique du Mahāvihāra, il avait intérêt, sinon à masquer, du moins à minimiser certains événements de la religion dans l'île. Il reste, pour l'instant, que les documents fournissant une preuve décisive dans ce sens font défaut. Les seuls passages du *Vimuttimagga* qui représentent un intérêt évident du point de vue de l'étude comparée des textes en usage au Cambodge sont précisément ceux auxquels M. Bapat assigne une origine indienne *(supra,* p. 26*)*.

Cependant, on sait que le canon des Theravādin est attesté dans le Sud de l'Inde par les voyageurs chinois Hiuen Tsiang et I-tsing[1]. Partant, il n'est pas impossible que dans la partie continentale de ce pays, le Theravāda se soit altéré avec des croyances locales, croyances dont on peut reconnaître certains aspects dans la mystique et les symboles de la tradition khmère (cf. *infra,* p.131 sqq). Toutefois, le bouddhisme theravādin apparaît au Cambodge au XIII^e^ siècle. Or, à cette époque, les sectes pāli de l'Inde du Sud ont disparu depuis longtemps. Seules subsistent au XI^e^ siècle des écoles tantriques peu influentes.

A ce stade de l'enquête, il est difficile et certainement fallacieux de vouloir cerner les étapes historiques de l'évolution d'écoles anciennes sur lesquelles on ne connait rien pour ainsi dire. Un seul point est acquis dans les faits : on va voir que la secte bouddhique des anciens Mahānikāy ne se borne pas au pays khmer. Or il est peu vraisemblable que le Cambodge soit intervenu dans la diffusion de cette secte. Il serait difficile d'expliquer, en effet, qu'après avoir été défaits par les Thaïs, les Khmers aient encore propagé leurs propres thèses à l'ensemble des pays bouddhistes du Sud-Est asiatique. Ce faisant, et puisqu'aussi bien on trouve des Mahānikāy en Birmanie, en Thaïlande et au Laos, il y a lieu d'envisager l'origine extérieure d'un tel bouddhisme ainsi que le rôle peut-être important que jouèrent les Birmans dans la propagation de traditions dont ils auraient été les médiateurs. Les inscriptions de Maungun et de Hmawza (Prome) montrent la présence au VI^e^ siècle de notre ère, d'un bouddhisme méridional de langue pāli transcrit à l'aide d'une écriture de l'Inde du Sud[2]. Cinq siècles plus tard, les inscriptions

1. Pour plus de détail, cf. A. BAREAU, *Les sectes bouddhiques* ..., p. 208 et 209
2. L. FINOT, *Un nouveau document sur le bouddhisme birman,* JA., tome XX, II, Paris 1912, p. 136

talaines attestent encore, à côté de mots nettement pāli, des formes sanscrites ou hybrides, impliquant l'existence d'un bouddhisme de type inhabituel (brahmanes et bhikṣu se côtoient)[1]. Mais le témoignage des annales et des chroniques birmanes se dérobe devant l'influence que semblent avoir eue les adeptes d'un bouddhisme hérétique dont l'importance, d'une manière générale, a été masquée[2]. L. Finot a néanmoins supputé l'emprunt d'un tel bouddhisme par le Siam qui l'aurait transmis ensuite à ses voisins de l'Est[3]. C'est un fait que le bouddhisme birman apparaît solidement représenté en Thaïlande par de nombreux monastères. Mais il est difficile de dégager la nature et la profondeur de sa pénétration dans le saṅgha thaï au cours des siècles passés, car l'investigation se heurte généralement à l'interprétation officielle des faits. Dans le présent chapitre, nous allons voir malgré tout que certaines données, encore exprimées sur le terrain aujourd'hui, corroborent l'idée d'une Birmanie ayant participé au développement d'une hérésie doctrinale avant de servir le mouvement réformateur de l'orthodoxie cingalaise.

Il faut savoir qu'en Thaïlande la secte Mahānikāy des régions de Chiang Mai, Chiang Rai, Lampang et Lamphun, dont la doctrine et les prières ne se différencient pas de façon notoire de celles encore pratiquées dans le reste du pays, conserve des coutumes particulières qui ne sont pas orthodoxes et qui, en quelque sorte, mettent en cause certaines notions généralement admises sur les sectes bouddhiques de langue pāli dites du Petit Véhicule.

En plus des sept parties du vêtement et à la manière des bouddhistes shans dont les monastères sont relativement nombreux dans les zônes qui longent la frontière de Birmanie, les bonzes thaïs utilisent une toque de tissu safran à l'intérieur de l'enceinte de la pagode aussi bien que pour l'exercice des diverses cérémonies[4]. Ce bonnet se compose d'une calotte ronde, légèrement pointue, décorée de coutures serrées verticales qui convergent vers le pompon du sommet et bordée d'un large bandeau orné lui aussi, mais dans sa longueur, de piqûres semblables (Planche VI). En outre, la plupart des monastères de ces provinces septentrionales de la Thaïlande observent la prise d'un repas le soir, généralement constitué par les restes de la nourriture du matin. Il est intéressant de noter que ces habitudes qui tendent malgré tout à disparaître sous l'influence persistante du clergé officiel ne sont plus appliquées aujourd'hui ouvertement. Les très nombreuses photographies qui

1. Communication de M. BLAGEN, publiée dans L. FINOT, *Un nouveau document...*, p. 129
2. G.E. HARVEY, *History of Burma*, p. 17
3. L. FINOT, *Un nouveau document* ..., p. 136
4. Il semblerait que ce bonnet ne se porte pas, ou plus, avec la tenue dite *ghlum*.

ornent dans toutes les pagodes les cloisons intérieures des bâtiments d'habitation et des *sālā* ne montrent jamais un vénérable coiffé du bonnet monastique. La réfection du soir est également cachée et, par exemple, c'est seulement s'il s'installe pour un séjour de longue durée que le bonze étranger de passage sera convié au dîner dont l'abstention, remarquons-le, est ici considérée comme le fait d'un « renégat »[1]. Le soir, dans l'arrière pays montagneux des hautes régions, lorsque des religieux en voyage attendent l'autobus à l'abri d'un gîte d'étape ou sur le bord ombragé d'une piste, il n'est pas rare de voir des fidèles venir leur offrir, tout naturellement, quelques épis de maïs ou des gateaux.

De tels faits sont inexistants au Cambodge, où la toque monastique n'existe pas et où les religieux ne mangent jamais passé midi. Or, paradoxalement, l'examen des croyances observées par les tenants de ces coutumes hétérodoxes de Thaïlande révèle l'existence de similitudes symboliques éloquentes avec les thèses exposées dans les textes traditionnels en langue khmère. Notamment, l'équation mystique: Traijibar=Tipiṭaka=Matrice, qui est le trait dominant et typique de la pensée khmère et que l'on étudiera dans des travaux ultérieurs, fait partie d'un enseignement qui demeure présent à l'esprit de ceux des Thaïs qui ont reçu l'initiation bouddhique en dehors des grands centres placés sous le contrôle de Bangkok; que ceux-ci se soient servis pour leur étude de textes en écriture shan, en écriture youon[2], dite de Chiang Mai, ou en écriture thaïe. De surcroît, notons-le dès maintenant, les enquêtes de terrain[3] font parallèlement ressortir, comme un fait acquis depuis long-

1. Dans le courant du mois de janvier 1975, un bonze khmer de ma connaissance alla séjourner pendant plus de trois semaines au Vat Thung You de Chiang Mai. Par respect pour ses hôtes, dont les convictions étaient au demeurant identiques à celles qu'il partageait lui-même, il se présenta tous les jours au repas commun du soir mais prétexta chaque fois des maux d'estomac afin de ne pas enfreindre les règles de sa propre discipline.

En d'autres cinconstances, j'ai vu des religieux thaïs se voir offrir par erreur après midi des mets qu'ils ne pouvaient absorber conformément aux croyances de leur secte. L'offrande, qu'ils allaient laisser devant eux sans y toucher, était néanmoins acceptée avec retenue et sans aucune remarque.

2. Sur l'écriture traditionnelle de la région de Chiang Mai, cf. Pierre-Bernard LAFONT, *Les écritures 'tay du Laos,* BEFEO 1962, p. 377.

L'existence sous forme manuscrite de cette tradition faisant état de valeurs similaires à celles exposées dans les textes du Cambodge m'a été confirmée avec beaucoup de détails signifi-catifs sans qu'il m'ait été possible, jusqu'à présent, d'accéder à aucun de ces documents pour y procéder au collationnement que j'aurais souhaité faire. L'enquête s'est particulièrement portée : 1) pour les textes en écritures shan, dans la région de Fang et plus précisément à Vat Mae Ai; 2) pour les textes en écriture youon, dans la région de Ban Cam Bon entre Amphœ Doi Saket et Ban Pang Ai, sur la nouvelle piste d'Amphœ Mae Suai menant à Chiang Mai; 3) pour les textes en écriture thaï, dans la province de Sisaket à Vat Anar, près de Ban Nong Thai Lom, et dans la province de Prachinburi au Vat de Ban Kok Prek et au Vat d'Amphœ Taphraya.

3. Ces sondages qui portaient de manière rapide mais systématique sur un petit nombre de questions visant essentiellement à comparer les croyances religieuses locales avec les traditions khmères, ont été plus particulièrement opérés, du mois de mai au mois de septembre 1975, dans les provinces suivantes : Mae Hongson, Chiang Mai, Chiang Rai, Lamphun, Lampang, Phitsanulok, Lœi, Petchabun, Ayuthaya, Buriram, Surin, Sisaket, Ubon, Kalasin, Sakon Nakhon, Prachinburi et région de Bangkok.

temps dans la mentalité populaire, que cette unité religieuse ancienne ne se borne pas uniquement au Sud-Est asiatique en miniature qu'est en fait la Thaïlande, mais qu'elle s'étend davantage encore, au moins jusqu'aux confins de l'étendue péninsulaire qui devint le champ du bouddhisme indochinois de langue pāli. En tout état de cause, à l'appui de témoignages aussi précieux que celui de vieux vénérables khmers émigrés[1] qui ont parcouru au cours d'une longue vie monastique les différents états bouddhiques d'Indochine, cette symbolique obstétrique du vêtement religieux appliquée notamment aux sections du *Tipiṭaka* a cours aussi bien en Thaïlande, au Laos et en Birmanie qu'au Cambodge.

La présence insolite au sein du clergé thaï de coutumes aussi typiques que le port du bonnet monastique[2] et aussi contraire à la discipline du *Patimokkha* que l'observance d'un repas le soir, amène à supposer deux choses. Premièrement, la tradition actuellement conservée dans les provinces septentrionales de la Thaïlande, en marge du bouddhisme officiel, descendrait en droite ligne des sectes non-orthodoxes dont les annales siamoises rapportent officiellement l'existence

1. Je remercie tout particulièrement le Vénérable supérieur de Vat Kok Prek, village de Kok Prek, dans la province de Prachinburi, ainsi que le Vénérable supérieur de l'ermitage birman, situé dans l'Etat shan, à trois kilomètres au Nord de la frontière de Mae Sai (Chiang Rai).

2. Quoique l'écart des températures entre la plaine centrale et les régions septentrionales de la Thaïlande ne soit pas vraiment significatif, c'est le climat rigoureux des hautes régions qui est généralement invoqué pour légitimer l'existence de la toque monastique dans le saṅgha thaï (la température moyenne du mois le plus froid est de 23.5 à Chaiyaphum, 21.4 à Chiang Mai, 19.4 à Chiang Rai, avec un minimum absolu de respectivement 6.3, 6 et 2 ; cf. H. GAUSSEN, p. LEGRIS, F. BLASCO, *Bioclimats du Sud-Est asiatique*. Pondichéry 1967, p. 33 sqq.). On explique à Bangkok que les moines de ces provinces demeurent sous l'autorité de l'orthodoxie officielle mais que, tout simplement, ils se couvrent d'une coiffure pour pouvoir affronter le froid du Nord. En revanche, et malgré les nécessités climatiques mises en cause, les religieux de la capitale qui montent à Chiang Mai ne consentiraient pour rien au monde à coiffer ce bonnet désuet. C'est que les traditions charrient inconditionnellement leurs coutumes en dépit des contingences locales, telles les très nombreuses techniques de portage se côtoyant depuis des siècles dans le Sud-Est asiatique (fléau à balancier, fardeau posé sur la tête, sac en bandoulière, hotte à bretelles, à bandeau frontal, à carcan, etc.); telles les maisons viêtnamiennes de la plaine inondée de Cochinchine bâties sur tertre d'argile alors que celles des Jaraïs, en altitude et sur sol ferme, sont perchées sur pilotis; tels encore les peuples demi-nus des Hauts-plateaux du Centre-Viêtnam et du Sud-Laos qui affrontent un climat sensiblement identique à celui des régions où vivent notamment les Yao chaudement couverts du Nord de Chiang Rai. La persistance de cette mosaïque d'usages différents appliqués à des conditions d'existence similaires montre que le contenu psychologique de ces coutumes l'emporte sur l'aspect pratique proprement dit. Il serait simpliste de croire, en effet, qu'une communauté bouddhique puisse sacrifier à des questions de commodité l'usage d'un mode vestimentaire, sans autres considérations. Qu'il s'agisse, en outre, d'une pièce d'habit rigoureusement identique à celle déjà utilisée chez les bouddhistes shan des régions voisines ne peut être le fait du hasard. L'usage de ce bonnet à pompon se trouve nécessairement lié aux conceptions culturelles des sectes du Nord dont il est devenu, d'une certaine manière, un des signes distinctifs. Notons que le même bonnet se rencontre encore chez les Mahānikāy des provinces laotiennes frontalières de l'Etat Shan.

apprend que les habitants de ces monastères devaient être approvisionnés, matin et soir, avec du riz, de la viande et de l'alcool[1]. C. Duroiselle en déduit que les Arī n'étaient pas hinayanistes puisque, en principe, l'usage de l'alcool et surtout la prise d'un repas après midi sont interdits par la discipline du Petit Véhicule. En outre, ces fondations monumentales de Min-nan-thu et de Nandamañña prouvent que les Arī n'avaient pas été supprimés par la conversion du roi Anuruddha, comme l'affirment les chroniques locales qui se font le porte-parole dela tradition cingalaise, mais que les deux communautés cœxistaient plutôt en bon voisinage[2]. L'existence des Arī est encore confirmée par une inscription birmane datée de 1468[3]. Mais à partir du XVIe siècle, l'usage va consacrer une expression signifiant « moine-boxeur » pour désigner leurs descendants encore nombreux en Haute Birmanie. Ces moines étaient particulièrement sportifs, buvaient de l'alcool, ne respectaient pas la chasteté, gardaient les cheveux longs portaient un bonnet, s'occupaient d'alchimie, pratiquaient la médecine, récitaient des *mantra* et vendaient des amulettes et des recettes magiques. Ils montaient également à cheval et s'exerçaient à l'usage des armes. Leur grande activité les avait rendu puissants à la cour du roi et ils sont mentionnés au XVIIIe siècle pour la part décisive qu'ils prirent dans la guerre contre les royaumes du Sud[4]. Finalement, ils disparaissent au début du XIXe siècle, bien que leur influence subsiste encore parmi les bouddhistes shan du Haut-Irrawaddy[5].

On peut donc légitimement se demander si cette religion vigoureuse qui s'oppose depuis le XIe siècle à l'orthodoxie du Mahāvihāra ne fournit pas le prototype de l'hérésie theravādin de toute la péninsule indochinoise, hérésie dont les thèses s'appuieraient, comme on l'a vu (*supra,* p. 34), sur une interprétation mystique des données de l'orthodoxie theravādin (cf. la traduction ci-après). En tout cas, le rapprochement est frappant entre les « moines boxeurs » et les anciens Mahānikāy, tels que ces derniers sont décrits dans la *Vinayavaṇṇanā* (*supra,* p. 6), tels qu'ils subsistent dans les provinces du Nord de la Thaïlande (*supra,* p.33) et tels qu'ils apparaissent à travers les interdits de la réforme de Phnom Penh (*supra,* p.11).

Un autre document, le *Sāsanavaṃsa,* écrit par Paññasamī en 1861, nous apprend que les fidèles du culte arī pouvaient se libérer des fautes les plus graves par la simple récitation de Paritta appropriés,

1. *Ibidem,* p. 83. Cf. sur ce dernier point *infra* p. 39 note 4
2. *Ibidem,* p. 84
3. *Report of the Superintendent, archaeological survey, Burma, for the year ending 31st march 1909,* p. 9
4. C. DUROISELLE, *The Arī* ..., p. 95
5. *Ibidem,* p. 89

et surtout, que les jeunes filles à marier devaient au préalable être livrées à ses prêtres sous peine d'encourir un grand démérite[1]. Cette coutume du *jus primae noctis* incombant au moine doit retenir toute l'attention, car elle est mentionnée à plusieurs reprises parmi les peuples bouddhistes de l'Asie Sud-Orientale.

A propos de son passage au Siam en 1413, le chinois Ma Houan relate que la future mariée est d'abord déflorée par un bonze et que c'est seulement après cette cérémonie appelée *li che* que la jeune fille, accompagnée du bonze et des parents, rejoint son époux pour le banquet de noce[2]. Le *San ts'ai t'ou hœi,* composé à la fin du XVIe siècle, nous apprend qu'au Cambodge la cérémonie du *li che* consiste à inviter un bonze pour réciter des textes sacrés et en même temps déflorer avec le doigt la jeune fille nubile avant son mariage[3]. Un manuscrit du fonds birman, le *Arī chin yaung dō djaung,* affirme que tous les gens du royaume sans exception aucune, sous peine de commettre un crime grave, doivent offrir la virginité de leur femme aux Arī avant de célébrer leur mariage[4]. Au début du XXe siècle encore, les bouddhistes shan de Haute-Birmanie pratiquaient toujours la cérémonie du « breast-offering » qui prenait place à la fin de la réclusion de la saison des pluies et consistait à offrir à chaque religieux une jeune fille de la localité[5].

Devant l'ensemble de ces rites de la nubilité, E. Huber n'a pas hésité à croire que « le bouddhisme des Arī et celui qui prévalait en ce temps au Siam et au Cambodge étaient bien identiques »[6].

1. *Sāsanavaṃsa* ; Ed. Mrs BODE, p. 56 (cité par L. FINOT, *Un nouveau document ...*, p. 124) cf. également *Hmannam* I. 227, 204, 241, cité par G.E. HARVEY, *History of Burma,* p. 18

2. P. PELLIOT, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge,* BEFEO II, Hanoi 1902, p. 153 note 4

3. *Ibidem.* Confronté aux rares informations qu'il est possible d'obtenir sur le bouddhisme de la même époque, ce document met en évidence le fossé qui sépare les croyances réellement vécues de celles exprimées dans les textes gravés, toujours plus ou moins officiels et émanant d'une élite de classe ou d'une communauté dirigeante. Le recours au lapidaire implique nécessairement la censure poétique des formules stéréotypées. Le verbiage des inscriptions d'Angkor Vat par exemple (cf. S. LEWITZ, *Les inscriptions modernes d'Angkor Vat,* JA., tome CCLX, Paris 1972, p. 118), calqué sur des poncifs de référence conventionnels et systématiques, ne laisse guère deviner l'existence dans le sangha khmer de rituels comparables au *li che.* Du reste, aujourd'hui encore, le compte rendu officiel de cérémonies aussi mystérieuses que l'aspersion d'un chef de pagode pour sa régénération *(camrœn braḥ jann)* par exemple, transpose tout naturellement les faits à travers le prisme d'images fleuries et orthodoxes à souhait : agrégats des douleurs *(dukkhakkhandha),* pensée droite *(ujucitta),* sagesse *(paññā),* austérité *(sallekha),* Triple Joyaux *(ratanatrai),* Triple Corbeille *(tipiṭaka),* Nibbāna, etc., qui ne laisse rien deviner des croyances spéciales sur lesquelles repose intimement le rite.

4. E. HUBER: Compte rendu du : *Report of ...*, p. 585. Sur les autres mentions d'une coutume approchante remarquée par les voyageurs européens en Asie du Sud-Est, voir G.E. HARVEY, *History of Burma,* p. 314

5. C. DUROISELLE: *The Arī ...*, p. 89

6. E. HUBER, Compte rendu du : *Report of ...*, p. 584

Dans cet ordre d'idée, on a dit plus haut que la Birmanie avait fort bien pu propager, à travers le Siam, une doctrine hérétique. Le passage légendaire du roi birman à Angkor Thom peut dès lors refléter une réforme du même type que celle qu'il avait eu à exercer dans son royaume. Doit-on conclure de cela que le bouddhisme de langue pāli d'Angkor relevait du culte des Arī ?

La célèbre relation de voyage de Tcheou Ta-Kouan à Angkor en 1296 fait surtout resortir le contraste entre l'histoire restituée par les inscriptions vernaculaires ou les chroniques, et les informations recueillies sur place à l'époque. Tcheou Ta-Kouan nous apprend que, au moment de sa visite, trois religions cœxistent à Angkor : des brâhmanes *(pan-k'i, paṇḍita);* des bonzes *(tch'ou-kou, chao ku)* dont le nom siamois[1] corrobore une provenance thaïe du bouddhisme pratiqué; des ascétes *(pa-sseu-wei, tapasvi)* vivant en monastère et rendant un culte au linga[2]. Or il est lui aussi le témoin d'un rite annuel de défloration des filles nubiles, appelé *tchen-t'an.* A aucun moment il ne signale des moines vêtus d'un habit bleu-indigo, portant les cheveux longs, etc. Toutefois, la description qu'il fait des religieux d'Angkor ne s'oppose apparemment pas avec le peu que l'on connaît des descendants du culte des Arī. Ainsi, les *chao-ku* coexistent avec des brahmanes, vivent en monastère, prêchent des croyances qui ne sont certainement pas en contradiction avec le culte des Nāga[3], sont tenus d'accomplir des rituels très spéciaux qui mettent en cause la notion habituelle de chasteté religieuse, reçoivent des offrandes diverses et notamment du vin[4]. Mieux encore, ces bonzes qui ne sont manifestement pas des Theravādin orthodoxes, « écrivent des caractères noirs (...) sur des feuilles de palmier entassées très régulièrement »[5] et l'on devine, d'après l'épigraphie (*supra,* p.26), que la langue qu'ils emploient pour transcrire leur texte n'est pas le sanscrit mais le pāli. Les écoles hérétiques d'Indochine s'expriment elles aussi en pāli.

L'arbitraire de comparaisons fondées sur des descriptions aussi fragmentaires est évident, même si une telle confrontation ne se heurte à aucune contradiction notoire. Mais, bien que, pour l'instant, rien ne

1. G. COEDES, *Note sur Tcheou Ta-Kouan,* BEFEO XVIII, 9, p.6
2. P. PELLIOT, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-kouan,* Paris 1951, p.14
3. Tcheou Ta-kouan rapporte que le souverain du royaume s'unit toutes les nuits avec un serpent à neuf têtes maître du sol *(Mémoires sur . . . ,* p.12 *)*
4. Tcheou Ta-kouan annonce que les *Chao-ku* et les *Tapasvi* ne boivent pas de vin *(Mémoires sur . . . ,* p.15*)*. Cependant, il mentionne du vin dans la liste des offrandes qu'on leur fait *(Ibidem,* p.17*)*. Cela signifie peut-être que l'alcool était réservé au besoin du culte et non pas à l'usage personnel des religieux. La remarque vaut également pour l'inscription birmane qui énonce du riz, de la viande et de l'alcool *(supra,* p.37 *)*.
5. P. PELLIOT, . . . , p. 15

puisse être établi de manière décisive faute de preuve, on est désormais autorisé à soulever cette question, à se demander si les anciens Mahānikāy du Cambodge, à travers les descendants des Arī (cf. *supra,* p.37), ne sont pas les fils spirituels des premiers bouddhistes de langue pāli d'Angkor.

On aura remarqué que l'esprit de la très spéciale cérémonie du *tchen-t'an* n'est pas étranger à celui des fêtes bouddhiques habituelles, aujourd'hui en vigueur. Les mérites acquis par le néophyte et sa famille sont d'autant plus importants qu'il en aura coûté plus cher : « Les bonzes excellents qui suivent la voie supérieure sont tous pris à l'avance par les familles mandarinales et les maisons riches; quant aux pauvres, ils n'ont même pas le loisir du choix. Les familles mandarinales ou riches font aux prêtres des cadeaux en vin, riz, étoffes, soieries, arec, objets d'argent, qui atteignent jusqu'à cent piculs, et valent de deux à trois cents onces d'argent chinois. Les cadeaux moindres vont de trente à quarante, ou de dix à vingt piculs; c'est suivant la fortune des gens. Si les filles pauvres arrivent jusqu'à onze ans pour accomplir la cérémonie, c'est qu'il leur est difficile de pourvoir à tout cela. Il y a aussi des gens qui donnent de l'argent pour le *tchen-t'an* des filles pauvres, et on appelle cela faire une bonne œuvre »[1]. On constate aussi que la jeune fille était rachetée au prêtre à la fin de la cérémonie, comme aujourd'hui on rachète encore symboliquement à l'officiant la pièce de tissu ou les objets qu'on lui a fourni pour l'exercice d'un cérémonial; et qu'il était possible à un tiers de s'attirer des mérites en contribuant par des dons d'argent à l'office d'une cérémonie organisée pour le bénéfice d'autrui.

P. Pelliot avait estimé que la cérémonie du *tchen t'an* n'avait laissé aucune trace dans le Cambodge actuel, « où le rôle des prêtres dans les cérémonies du mariage est presque insignifiant »[2]. De son côté, E. Aymonier pensait que les Chinois habitant le Cambodge avaient créé de toutes pièces cette histoire « à propos de quelque rite mystérieux du temps de la nubilité, tel que l'entrée dans l'ombre »[3]. Il ignorait sans doute les autres mentions de cette coutume, indépendantes du récit de Tcheou Ta-Kouan. Néanmoins, l'assimilation garde tout son sens et l'on va voir que cette cérémonie du *tchen t'an* ne relève pas des rites du mariage proprement dit mais d'un rituel

1. *Ibidem,* p.17
2. P. PELLIOT, *Mémoires sur les coutumes . . . ,* BEFEO, p.153, note 4
3. *Ibidem,*

prénuptial confié aux ministres du culte et conservé jusqu'à nos jours dans la tradition khmère par la cérémonie de l'« entrée dans l'ombre ».

En effet, ce *jus primae noctis* des récits chinois n'est pas à rapprocher des pratiques érotiques ayant eu cours dans certaines sectes tantriques de l'Inde. Bien qu'elles choquent la morale de l'Occident moderne, de telles cérémonies sont exemptes d'aucune licence et ne constituent nullement un privilège sexuel comparable par exemple au droit de cuissage. Au contraire, leur description montre sans ambiguïté qu'il s'agit de véritables cérémonies rituelles lesquelles se définissent en quatre points : 1/ elles s'adressent, comme tous les rites de la puberté, à l'ensemble des individus de la communauté; 2/ elles précèdent le mariage; 3/ elles sont exécutées par des religieux; 4/ elles possèdent la marque des rites propitiatoires du bouddhisme. Or, le sens ésotérique de la cérémonie de l'« entrée dans l'ombre » *(cūl mlap')* restitue des valeurs qui permettent de légitimer ces anciennes coutumes, voire, de jeter un pont entre les croyances du Cambodge moderne et les usages du bouddhisme d'Angkor.

Dès l'apparition des premières menstrues, la fillette prend place à l'intérieur d'une pièce ménagée pour elle et garnie des objets du culte. Les bonzes sont invités pour l'occasion. La jeune fille fait alors le vœu de respecter les dix moralités *(sūm sīl ṭap')*. Elle est ensuite initiée aux principes du *mūl kammaṭṭhān* par un Kru qui peut être un *acar* ou un bonze. Pendant sa retraite qui va généralement durer trois mois, elle sera astreinte à une diète spéciale *(bay puos)* comparable à celle observée par les adeptes de la méditation. Le sens particulier de cette cérémonie ne peut être valablement saisi, dans toute son ampleur, sans une interprétation globale des valeurs qui constituent l'univers des Cambodgiens. Disons simplement pour l'instant que le *cūl mlap'* (l'entrée dans l'ombre) est à la jeune fille ce que le *cūl vassā* (l'entrée dans la retraite de la saison des pluies) est au garçon. La retraite de la fille a pour but de faire éclore en son sein le « Tray » mystique, c'est-à-dire le « Dhammatray » indispensable à l'enfantement en harmonie avec la tradition (cf. *infra*, p.139). A sa sortie de l'ombre, elle prendra un mari et les « Enfants de l'Esprit » pourront venir chercher le « Globe de cristal » dans la matrice maternelle (cf. *infra*, p. 74). Parallèlement, après son temps de réclusion et d'initiation, le *bhikkhu* recevra solennellement le *kathin* dans le *vihāra*, autrement dit, le « Tray » (les vêtements) à l'intérieur de la matrice (le sanctuaire), et cela afin de mener à terme sa gestation sacrée.

L'étude de ces cérémonies fera l'objet de travaux ultérieurs. Ce que l'on vient d'en dire suffit néanmoins pour montrer le rapprochement naturel qu'il y a lieu de faire entre les rites prénuptiaux de la jeune fille et l'office d'un bonze. L'intervention intime du vénérable illustre de manière réaliste la préparation mystique de la jeune fille au mariage, et l'on peut raisonnablement supposer que la cérémonie du *tchen t'an* avait pour but de faire naître dans le sein encore vierge de la future mère le principe mystique nécessaire à sa gestation prochaine. On imagine que le meilleur temps pour cela était le *ceñ vassā*, c'est-à-dire la fin de la réclusion des mois de pluie (septembre-octobre). C'est justement l'époque du « breast-offering » des bouddhistes shan (*supra*, p.38). Toutefois, ceci n'est pas confirmé par Tcheou Ta-Kouan qui date son témoignage du 28 avril 1297[1].

En fin de compte, dans l'état actuel des connaissances, l'histoire post-angkorienne du bouddhisme indochinois de langue pāli, dont on appréhende si mal la réalité à travers des chroniques orientées et trop rares, se résume surtout au clivage décevant de différentes races, différentes sociétés, différentes langues et différentes influences. Or, les plans de ce clivage se cristallisent indéniablement dans les faits, autour d'un trait ancien, constant et général : la lutte menée par deux grandes communautés bouddhiques distinctes qui se disputent mutuellement l'autorité religieuse dans toute l'Asie Sud-Orientale. L'exemple khmer, dont le module paraît pouvoir s'appliquer à l'ensemble du clergé d'Indochine, permet d'émettre certaines suppositions sur les données de cet antagonisme. D'un côté, une tradition ancienne pouvant provenir d'une vieille secte Theravādin altérée, peut-être dans le Sud de l'Inde, de tantrisme et de croyances locales primitives. Cette tradition, très attachée aux caractères du vêtement religieux,[2] est représentée dans tout le Sud-Est asiatique par l'ordre Mahānikāy dans lequel l'influence des anciens cultes de Birmanie a pu jouer un rôle typique et prépondérant. De l'autre côté, opposé à ce substrat initial, l'ensemble des églises Theravādin d'Indochine défini par l'orthodoxie du Mahāvihāra et visant à faire triompher le canon cingalais, rapidement devenu l'étendard politique de la classe dirigeante des nouveaux Etats bouddhiques de langue pāli en Extrême-Orient.

Si cela est exact, la doctrine des anciens Mahānikāy serait peu redevable à l'influence d'Angkor.

1. P. PELLIOT, *Mémoire* sur..., p. 18

2. Rappelons que l'important centre bouddhique constitué par la communauté birmane, officiellement nourrie depuis le XII^e^ siècle au sein des Theravādin du Mahāvihāra de Ceylan, demeure notoirement divisé en sectes opposées, jusqu'au XIX^e^ siècle, sur la manière de porter la robe (Cf. A. BAREAU, *Les sectes bouddhiques* ..., p. 209).

Difficulté des études textuelles.

Alors que l'on recherche au Cambodge l'autorité dépositaire du canon des anciens Mahānikāy, on trouve un enseignement unique étendu à toutes les provinces du royaume. L'importance d'un tel enseignement prend toute sa dimension dans les nombreux textes datés qui interprètent une doctrine en vigueur au siècle dernier et se rapportent manifestement à l'ensemble typique des cérémonies et des techniques du bouddhisme pratiqué aujourd'hui dans la rizière cambodgienne. Or, il est facile de constater que ces manuscrits sont d'un côté ignorés et de l'autre cachés. Cette façon d'agir renseigne notablement sur la nature de l'opposition qui mit aux prises ces deux cultures.

Examinons le contenu du fonds de manuscrits de la Bibliothèque de l'Institut bouddhique de Phnom Penh, exemple significatif à cet égard. Sur un ensemble de 1647 volumes inventoriés, c'est sur les doigts de la main que l'on compte les titres d'ouvrages représentatifs du bouddhisme ancien[1]. Pourtant, en 1930, date de la création de l'Institut bouddhique, l'existence de ces textes est bien réelle. Divers exemplaires le prouvent qui subsistent uniquement grâce à des versions retranscrites ultérieurement à cette date. La détérioration fatale de ces textes ne remonte pour ainsi dire qu'à ces dernières années. On s'étonne, par conséquent, de ne pas trouver davantage de documents formels sur la tradition khmère dans cet institut national conçu dans un esprit moderne et ouvert à la recherche. Mais quand on prend conscience des réalités de l'époque, il devient surperflu d'insister sur les facteurs d'une pareille absence.

A vrai dire, lorsque la commission chargée de l'enquête invite les chefs de monastères à participer à la création d'un fonds national de textes manuscrits, personne n'ignore que le nouveau courant de pensées, dont ressort naturellement l'Institut bouddhique, se désintéresse ostensiblement de ce qu'il veut voir disparaître. N'affirme-t-on pas que l'enseignement du bouddhisme est resté oral jusqu'au début du XXe siècle[2] ? L'initiative personnelle se trouvait donc jugulée

1. On trouve notamment le *Dhammavuṅsuṅ* et le *Dhammajhān* (LP 1116 à 1130 et 1147 à 1160) qui sont les textes les mieux représentés, le *Nagarakāy* (LP 976 et 1023), le *Ratanamālā* (LP 989), l'*Abhidhamm trai tṛiṅ* (LP 1136 à 1145), le *Mūlanagar* (LP 1072), un traité de *kammaṭṭhān* (LP 1223), le *Dhammatrai* (LP 1395) qui est incomplet, le *Gun kèv piṭak* (LP 1412), un *Braḥ adity braḥ cand* (LP 1526), et un *Prayog dharm lamit khaṅ knuṅ* (LP 1526).

2. *Centres d'enseignement bouddhique au Cambodge,* Phnom Penh 1963, p.13

dès le départ, et la collecte réduite à une démarche orientée et quasiment administrative. De l'autre côté, la conscience traditionnelle allait faire le reste. Le risque n'était pas grand, en effet, de voir parvenir à Phnom Penh autre chose que des récits à caractère historique ou légendaire, des traités de morale, des manuels techniques de divination ou de prescription rituelle, et lorsqu'il s'agissait de textes proprement religieux et de doctrine, autre chose que des ouvrages en accord avec la nouvelle orthodoxie imposée par l'état : il était absolument exclu qu'un chef de pagode ou un Kru accepte de transmettre dans un même lot d'ouvrages destinés à l'anonymat de la fonction publique, les livres sacrés d'un enseignement initiatique, apanage d'un peuple qui se reconnaît mal dans l'administration du pays.

Ce même principe de filtrage pourrait également avoir joué en ce qui concerne les autres collections. En tout cas, on est amené à faire des remarques analogues lorsque l'on examine les titres de l'ancien fonds khmer des manuscrits de l'Ecole française d'Extrême-Orient[1], ainsi que ceux de la Bibliothèque nationale de Paris[2]. Bien sûr, tous ces ouvrages n'en offrent pas moins un réel intérêt et certains d'entre eux peuvent cacher des surprises. Du reste, M. Au Chhieng, qui a dressé le catalogue des manuscrits de la Bibliothèque nationale ne s'y est pas trompé, puisqu'il signale, à propos de la littérature dite « samrāy », « la présence au Cambodge de traditions bouddhiques étrangères à l'orthodoxie pâlie »[3]. Mais, là non plus, les textes typiques du bouddhisme traditionnel ne sont pas représentés autant qu'ils auraient dû l'être, et pour cause.

Finalement, on s'aperçoit que le champ des études bouddhiques au Cambodge a été dénaturé : l'aspiration à la réforme des uns et la volonté conservatrice des autres ont conjugué leurs efforts pour soustraire à la divulgation les bases textuelles de la doctrine ancestrale.

L'objet des « Recherches sur le bouddhisme khmer » sera de traduire ces textes et de les étudier en même temps que les croyances qui s'y rapportent.

1. BEFEO II, nº 4, Hanoi 1902, pp. 387-400
2. AU CHHIENG, *Catalogue du fonds khmer,* Paris 1953
3. *Ibidem,* p.VIII

LE TEXTE

L'ouvrage choisi pour ouvrir cette série de recherches expose divers sujets concernant l'enseignement du bouddhisme traditionnel au Cambodge. Il était possible, aussi bien, de débuter par la traduction d'autres textes. A vrai dire, ne sachant trop par quel bout débrouiller l'écheveau, ce premier choix fut un peu guidé par les circonstances. Le manuscrit en question est un de ceux que l'on rencontre le plus fréquemment. C'est un traité d'*Abhidhamma* dont le style sec et concis est dans la ligne des textes les plus anciens. La majorité des chapitres qu'il contient est mentionnée par de brefs résumés dans les nombreux traités se rapportant aux principes du *mūl kammaṭṭhān*.

Que devient le secret de l'adepte, loin du cercle de ses partisans ? On regrette que l'expression fragmentaire, insuffisante, d'un manuel destiné à être interprété et assimilé au sein d'un vaste ensemble culturel, ait plus de chance d'enfouir que de restituer le mystère. Pourtant, les valeurs que l'on va tenter de traduire sont celles d'un enseignement habituellement communiqué avec une profonde vénération, au cours de cérémonies ou de retraites initiatiques, et entouré d'une grande mise en scène.

Le texte se divise en deux parties. Bien que le contenu de la seconde partie se réfère implicitement aux données exposées dans la première, l'une et l'autre peuvent faire l'objet d'un examen indépendant. Les différents chapitres traités sont présentés l'un à la suite de l'autre comme autant de questions distinctes mais sans aucune séparation. Pour la commodité de l'exposé chaque chapitre a été numéroté.

Le manuscrit

Le manuscrit (Planche VIII) qui a servi de base à cette traduction appartient au Vénérable supérieur de Vat Kambôl (Planche VII), commune de Kambôl, sous-préfecture de Phnom Penh, province de Kândal. Il lui a été légué par l'ancien Supérieur de cette pagode dans les

années 1920. Ce document a été enregistré sous la cote TL161. Il est constitué par une liasse comprenant 49 ōles de 300 x 45 mm., gravées sur 5 lignes et numérotées de *ka* à *aṃ*, puis de 1 à 11, plus une dernière ōle sans numéro ainsi que cinq de garde non inscrites. Il est daté du 5 mars 1881. Le texte, en écriture *mūl*, se suit sans interruption, malgré une confusion dans la numérotation entre les caractères *ḍa* et *da* de la pagination. Les feuilles de latanier ont subi un traitement soigné qui les a rendues souples et bien blondes. Les tranches de la liasse ont été dégrossies au rabot puis recouvertes d'un enduit protecteur composé d'un mélange de laque et de résine. Cette finition est inhabituelle pour les manuscrits de ce genre.

En outre, quatre autres versions du même texte ont été utilisées pour cette traduction, de manière à obtenir un document complété et épuré des fautes et des corrections arbitraires des copistes. Les passages ou les mots ainsi reconstitués sont directement insérés dans le texte de la traduction, signalés entre doubles-crochets, et leur source est indiquée avec précision par une cote (numéro d'inventaire / lettre ou chiffre de la pagination - A ou B pour *recto* ou *verso*) renvoyant au manuscrit d'origine :

- TL65. Manuscrit appartenant à l'*acar* Chum, village de Prey Sala, commune de Kraing Thnung, sous-préfecture de Phnom Penh, province de Kandal. La liasse contient 53 ōles de 284 x 50 mm., gravées sur 5 lignes, numérotées de *ka* à *aṃ*, puis de *kha* à *gi*. Ecriture *mūl* et *jrieṅ*. Sans date.

- TL167. Manuscrit appartenant au Vénérable supérieur de Vat Chrouy Ampil Chas, commune de Kbal Kaoh, sous-préfecture de Kien Svay, province de Kandal. La liasse contient 54 ōles de 242 x 45 mm., gravées sur 5 lignes, numérotées de *ka* à *aṃ*, puis de 1 à 16, plus la dernière ōle sans numéro et deux de garde non inscrites. Ecriture *mūl*. Sans date.

- TL384. Manuscrit appartenant au Vénérable supérieur de Vat Arun Vatey, commune de Trâpeang Krâsang, sous-préfecture de Phnom Penh, province de Kandal. La liasse contient 32 ōles de 380 x 58 mm., gravées sur 5 lignes, numérotées de *na* à *aḥ* (soit : *na mo bu ddhā ya lī ddham a ā i ī u ū r ṛ l ḷ e ai o au aṃ āṃ aḥ*) puis de *ka* à *ja*, plus la première et la dernière ōle sans numéro. Sur la première ōle : *neḥ mūl braḥ kammaṭhṭhān*. Ecriture *mūl*. Daté du premier jour de la lune décroissante, année du tigre, la huitième du cycle, soit l'an 2469 de l'ère bouddhique [1926 A.D.].

- TL392. Manuscrit appartenant au Kru *sūt* de Vat Ampê Phnom, commune de Rôleang Châk, sous-préfecture de Sâmrong Tông, province de Kompong Spoe. La liasse contient 21 ōles de 379 x 52 mm., gravées sur 5 lignes, numérotées de 14 à 35, plus la dernière ōle sans numéro ainsi que trois de garde non inscrites. La liasse est donc incomplète. Ecriture *mūl*. Sans date.

La confrontation de ces quatre exemplaires avec la rédaction de Vat Kambôl a permis de faire ressortir le calque très précis d'une partie centrale commune : la fin de la première partie et toute la seconde partie de TL161. Pour le reste, chaque version possède en propre quelques additions. Cela tient au caractère même de cette littérature « de poche », si l'on peut dire, qui suscite l'intérêt collectif et traite plus ou moins distinctement de toutes les questions se rapportant au *mul kammatthan*[1].

Malgré cette possibilité de recoupage des versions entre elles, la compréhension du texte demeure discutable en bien des endroits. Elle repose sur l'expérience encore très limitée que l'on a de cette littérature. Notamment, le problème s'est posé de l'appréciation d'un mot pâli employé dans une situation sémantique mal définie. C'est dire que les partis adoptés dans cette traduction pourront être remis en cause à la lumière des travaux ultérieurs.

La langue et l'écriture

Le style tient à la fois du manuel stéréotypé et de la relation orale. Les répétitions, les expressions et tournures particulières, les renvois à un sujet non mentionné mais supposé connu, sont nombreux. Le discours n'est pas clair et sa compréhension est malaisée.

Comme dans tous les textes de cette époque, l'orthographe est fantaisiste et ne fait l'objet d'aucune contrainte de la part du copiste: le même mot peut se répéter dans une phrase sans être écrit de la même façon. Toutefois, on remarque que cette fantaisie n'exclut pas des constantes. Il y a indiscutablement une orthographe, même si les

1. Signalons l'existence de deux manuscrits de la Collection Hennecart, inventoriés au Département des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris sous les cotes 69 et 139 (cf. le catalogue de M. AU CHHIENG, p.43 et 88). Le premier de ces manuscrits est intitulé : *Kpuon braḥ kammathān;* il débute, semble-t-il, par l'énoncé des étapes de la théorie du *bindu*, et se termine, de la même manière que notre texte, avec l'exposé des 80.000 vers résidant dans le corps humain. Le second de ces manuscrits est intitulé : *Taṃrā mūl braḥ kāṃmaththān thvāy dien dhup lācc phkā bhñīy;* il débute par le chapitre correspondant au commencement de la deuxième partie de notre texte. La présence de ces deux manuscrits, dont l'examen montrerait sans doute qu'ils possèdent une importante partie en commun, témoigne de la notoriété de cette version.

règles qui la régissent échappent à un systême[1].

Les caractéristiques de l'écriture, qui ne ressortent pas toutes à la lecture du texte translittéré, sont les suivantes :

1. On note à plusieurs reprises l'existence de caractères-voyelles dits initiaux ou isolés, employés à l'intérieur d'un mot (Ex: *ram-il,* visqueux) ou en lettre souscrite (Ex: *pha-un,* cadet).

2. La voyelle *ū* est indifféremment marquée par le signe *ū* ou par le *mūsikadant* placé sous la consonne.

3. L'*anusvāra* est signalé, soit par un petit cercle, soit par un point, soit encore par une apostrophe ou une croix.

4. La forme souscrite des consonnes *va, da, ca,* se confond avec le signe-voyelle *ū.*

5. La ponctuation est marquée de façon incohérente et le même signe indique à la fois une valeur comparable au point, aux deux-points, à la virgule, aux guillemets, et de surcroît s'utilise pour boucher les blancs, entre deux mots ou en fin de ligne.

6. Une importante particularité de cette écriture, d'ailleurs commune aux textes de l'époque, consiste à utiliser la forme souscrite de la consonne à la finale d'un mot ou d'une syllabe. Le phénomène se rencontre pour les consonnes suivantes :

ṅa	souscrit après	*ṃ*	ex:	*dāṃṅ* (tous)
				pāṃṅskūl (prière mortuaire)
da	souscrit après	*ā*	ex:	*pād* (le pied)
ma	souscrit après	*ā*	ex:	*jhām* (le sang)
		ṃ	ex:	*nāṃm* (conduire)
ya	souscrit après	*a*	ex:	*thay* (reculer)
		ā	ex:	*mtāy* (la mère)
		ī	ex:	*bīysār* (mangér)
				sratīy (raconter)
		ū	ex:	*mūy* (un)
		œ	ex:	*hœy* (fini)
		ai	ex:	*thṅaiy* (le jour)
		e	ex:	*gey* (il, lui, eux)
		o	ex:	*toy* (de par)

1. Il existait apparemment une légalisation de l'orthographe diffusée en même temps que l'enseignement de la lecture. Dans la pagode, l'enfant apprenait à lire à haute voix, *en prononçant toutes les lettres* des mots. Par exemple, la prononciation de l'ancien *gih* (aujourd'hui : *gī*) se faisait en insistant nettement sur l'aspiration finale: *gi-ha,* bien que dans l'articulation courante le *ha* ne soit pas marqué. La lecture selon ce procédé ne s'explique guère en dehors de l'idée d'une méthode destinée à mémoriser chez l'enfant les particilarités orthographiques des mots.

sa souscrit après *ā* ex: *phtās* (commun, vulaire)
ī ex: *is* (tout)
œ ex: *ĥœs* (la sueur)

En ce qui concerne les signes diacritiques, il faut noter :

1. La confusion existant entre le *rapād,* le *paṭisedh,* le *lekh āstā.*

2. Le *pantak'* qui est très souvent placé à la finale des mots sans raison apparente. Il marque systématiquement le groupe *bva.*

3. Le *lekh āstā* qui se trouve remplacé par le *mūsikadant* placé sous la consonne.

4. L'emploi sporadique du *trīsabd* à la place du *ṅa* (Ex: *saᷠgh* = *saṅgh,* religieux).

Enfin, on note un certain nombre d'archaïsmes qui font que ce texte, dans sa forme, n'est pas aussi éloigné des inscriptions modernes d'Angkor Vat[1], qu'il l'est dans le temps :

1. L'usage du signe voyelle *au* est rare et se trouve remplacé par *o* + *va.*

2. Le *ra* final, fréquent, se trouve parfois indiqué par le *rapād.*

3. L'écriture carrément juxtaposée des consonnes géminées aspirées (Ex: *sām̋ādhdhī,* la concentration); le groupe *bb* est noté *bv.*

4. L'usage abusif fréquent de la lettre *ha* à la final de certains mots (Ex: *prœh,* utiliser).

5. Le même usage abusif de la lettre *ha* au début de certains mots (Ex: *hnās,* très).

6. Le flottement dans l'écriture de *baṃ, bvaṃ, bvuṃ,* (ne pas); dans l'emploi des signes vocaliques *ī, ai, ay, aiy, īy; i, ī , ị, ū, uo.*

7. L'addition presque systématique du *ṅa* souscrit après l'*anusvāra.*

8. La notation du groupe *ṃmm* pour traduire le son *ma* dans certain mots (Ex: *Yaṃmmarāj,* le roi Yama).

9. La fréquence de la particule grammaticale *ta* avec valeur conjonctive.

1. Cf. La série de *Textes en kmer moyen,* Inscriptions modernes d'Angkor, de Madame Savaros LEWITZ, *in* BEFEO LVII, LVIII, LIX.

TRANSLITTERATION *

(ka-A) / namo tass / kāl prathaṃm ṫœm lœy satv phaṅ dāṃṅ hlāy[1] mak cāp' prattīsandhī[2] noḥ jjā[3] tuṃm jhām khan[4] yak tè nīsvāt[5] noḥ jā nīrantar nūv dœbv[6] pek pañcasāk̂har[7] dāṃṅ 5 jā kpāl jā taiy[8] jā jœṅ dœbv kœt jā / na mo bu ddhā ya / jā aksar dāṃṅ 5 neḥ eṅ / na / gun mtāy / ya / neḥ gī dhvā[9] dāṃṅ 10 gun dhvār nībān hoṅ tīy[10] dik bhlœṅ khyal dhāt[11] dāṃṅ 4 neḥ mtāy / e mor[12] gun ābuk / bu / bhlœṅ dāṃṅ 6 gun mak pakkh[13] ūy sṅuot / ddhā / neḥ pān e / asāsa pasāsa[14] neḥ gī khyal taṅhœm ceṅ cūl kaṃmbīy braḥ abbhīdhamm / narūv[15] anak phaṅ dāṃṅ hlāy

(ka-B) pœr niṅ yak khluon ūy ruoc cāk ceṅ aṃmbīy[16] duk[17] bhaiy[18] aṃmbīy vatthasaṅsār[19] noḥ ūy dov rak rien mūl braḥ kāṃmmathān[20] tpit kāl mak kœt noḥ git thā niṅ mak rak tuoṅ kèv nūv knaṅ[21] phkār[22] lvār[23] mān mek dāṃṅ 4 noḥ pœh[24] pān tuoṅ kèv noḥ hœy ūy kān yak ūy thjāp' / tèjaḥ anubhāp[25] tuoṅ kèv noḥ eṅ āj[26] nāṃm hoḥ hœr dov tal knaṅ nagar nībān[27] noḥ hoṅ / braḥ yaṃm braḥ kāl braḥ aṃmrittīyūv[28]

(kha-A) niṅ tām yak dov bvaṃ[29] pān lœy rīy[30] nagar nībān noḥ mān kaṃbèṅ kèv phlek ratn dāṃṅ 7 jand[31] noḥ niṅ mān dhvār ceṅ cūl noḥ gmān' lœy / luḥ tèjaḥ anak eṇā 1 pān tuoṅ kèv kān hoḥ dov traṅ kaṃbèṅ kèv noḥ kaṃbèṅ kèv dāṃṅ 7 jān noḥ rapœk ceñc jā mātth[32] dvār ūy anak ṭa kān tuoṅ kèv noḥ cūl dov knaṅ kaṃbèṅ kèv noḥ hoṅ / thā pœr paras prus

1.ḷāy, 2.paṭisandhi, 3.jā, 4.khan', 5.ṇissāsa:, 6.dœp, 7.pancasakha, 8.ṭai 9.dvār, 10.ṭī, 11.dhatu, 12.mo, 13.pak', 14.assāsa. passāsa:, 15.narū, 16.aṃbī, 17.dukkh, 18.bhay, 19.vaṭṭasaṅsār, 20.kammaṭṭhān, 21.knuṅ, 22.phkā, 23.lvār, 24.pœ, 25.ānubhāb, 26.āc, 27.nibvān, 28.mṛityūv, 29.buṃ, 30.rī, 31.jān', 32.māt'

* La translittération a été effectuée selon le procédé habituel employé pour toutes les écritures d'origine indienne (cf. Au Chieng, *Notice sur les caractères étrangers de l'Imprimerie Nationale,* Paris 1948). Les notes rectifient les fautes risquant de rendre la lecture impossible mais ne signalent les particularités orthographiques que la première fois où celles-ci sont rencontrées.

Pour consulter la suite,
se reporter à l'édition originale

TRADUCTION

I,1.(ka-A) Gloire à lui[1] !

Au commencement, les êtres prennent germe en un caillot de sang mou et se maintiennent continuellement en *nisvāt*[2]. Puis ils se divisent en cinq branches, la tête, les bras et les jambes. Ainsi naissent les cinq lettres *NA MO BU DHĀ YA*.

NA, c'est la vertu maternelle; *YA*, le vertu des dix portes du Nibbāna[3]. Les quatre éléments, terre, eau, feu, vent, sont la mère. *MO*, c'est la vertu paternelle. *BU*, les six vertus du feu qui assèche [le caillo t]. *DHĀ*, c'est *assāsa, passāsa,* c'est-à-dire, le souffle respiratoire qui est aspiré et expiré, c'est le livre de l'auguste *Abhidhamma.*

Ceux (ka-B) qui souhaitent se dégager du cercle sans fin de la souffrance et de la peur doivent s'évertuer à connaître les racines de l'auguste base de l'action *(mūl braḥ kammaṭṭhān).*

[L'être] vient prendre germe pour s'emparer du globe de cristal *(ṭuoṅ kev)*[4] placé dans la fleur du figuier[5] à quatre branches. S'il l'obtient, s'y accroche fermement, la puissance du globe de cristal le conduira à la ville du Nibbāna. Dès lors, le roi Yama, Kāla et Mṛīṭyūv[6] (kha-A) ne pourront plus l'atteindre. Il y a sept enceintes étincelantes [autour] de cette ville. Aucune porte n'en permet l'accès. Cependant,

1. Abréviation pour: « *namo tassa bhagavato arahato sammā sambuddhassa* ».
2. C'est-à-dire, qu'à ce stade, les êtres ne pratiquent que la respiration embryonnaire. *Nisvāt,* pas de respiration. Le terme s'emploie par rapport à *asvāt,* l'expiration, et *pasvāt,* l'inspiration. Du sanscrit : *niḥsvāsa, āsvāsa, prasvāsa,* le *s* final devenant *t* en siamois; pâli: *nissāsa, assāsa, passāsa.*
3. Textuellement: « les 10 portes, la vertu des portes du Nibbāna » (cf. p. 101 note 2).
4. Cf. *infra,* p. 78 note 2
5. Il s'agit ici de l'arbre *Ivā,* et non pas du célèbre *Ficus religiosa,* le « Figuier de l'illumination ». Le Figuier *Ivā (Ficus racemosa L, Ficus hirsuta),* auquel le texte se réfère, est un arbre moyen, commun, spontané ou sub-spontané. Au Cambodge, on le désigne souvent sous le nom de *Ivā sī phlè* (*Ivā* au fruit comestible) en raison de ses figues grosses et savoureuses, portées à même le tronc et les grosses branches. Il faut donc noter que pour la représentation de ce *Ficus* mythique, ce n'est pas « l'arbre de l'illumination » qui a été choisi, ni aucun des autres *Ficus* forestiers pourtant beaucoup plus grands et plus spectaculaires.
6. Ces Trois noms sont des synonymes de la mort.

[en vertu de *]* la puissance conférée par le globe de cristal, les sept enceintes s'ouvriront pour laisser entrer la personne munie du globe précieux.

Les hommes **(kha-B)** ou les femmes qui désirent se dégager du cercle sans fin de la souffrance et de la peur doivent apprendre *[* le traité *]* des racines de l'auguste *kammaṭṭhān* pour connaître *nisvāt, asvāt, pasvāt.* Qu'ils récitent ces trois[1] formules pour être délivrés du cercle sans fin de la souffrance et de la peur.

Les quatre moralités *(sīl),* les quatre chemins *(magg)*[2], doivent être tenus pour les globes de cristal. Ceci est la voie du Nibbāna: dégager la lumière resplendissante, s'appliquer à comprendre le Dhamma intérieur, l'appréhender fermement pour s'en servir comme de la clef qui **(ga-A)** ouvre la porte du Nibbāna.

Voici les quatre moralités, les quatre chemins; c'est la voie du Nibbāna, la concentration *(samādhi).* S'asseoir en oraison[3], silencieux et immobile: si, extérieurement, l'on voit se dégager une lumière resplendissante, cela n'est que la fleur du Dhamma. Se concentrer sur les *[* dix *]* perfections *(paramī)*[4]. Si c'est intérieurement que l'on voit *[* cette lumière *]*, alors ce sont les quatre chemins et ceci s'appelle la Quintessence du Dhamma *(paṇṭūl braḥ dhamm).*

Au moment de la germination, les êtres emmènent-ils *[* quelque chose *]* avec eux pour naître avec une forme corporelle ? *[* Non, *]* ils arrivent sans rien ! En conséquence, il faut s'efforcer **(ga-B)** de comprendre l'auguste *kammaṭṭhān* qui engendre trois articles, cinq groupes et quatre éléments[5].

1. Textuellement. « sept »

2. Ici, comme dans la suite de l'exposé (cf. na-A), ni TL65, ni TL67, ni TL384 ne mentionnent « les quatres chemins » à propos du globe de cristal.

3. Littéralement : « s'asseoir en conservant la moralité », expression synonyme de *aṅguy dhamm,* qui désigne l'attitude poûr la méditation selon le *kammaṭṭhān.* Cela consiste à s'asseoir, le pied droit sur la cuisse gauche ou inversement, les mains jointes sur la poitrine ou posées l'une sur l'autre ouvertes dans le giron, pendant que les lèvres prononcent interminablement des formules (cf. Planche VII)

4. En effet, il s'agit là vraisemblablement des Dix Perfections que l'on trouve précisément figurées sur l'arbre du Dhamma (Planches X et XI)

5. Les trois articles sont, sans doute, *asvāt, pasvāt, nisvāt,* et leurs correspondants *MA A U,* etc. Les cinq groupes et les quatre éléments sont respectivement les cinq agrégats *(khandh)* et les quatre éléments *(dhātu).* Toutefois le texte n'est pas clair puisqu'il paraît stipuler que les cinq groupes et les quatre éléments *sont* les trois articles.

L'élément terre, c'est le groupe de la corporéité *(rūpakkhandh)*, c'est-à-dire les vingt et une compositions matérielles du Dhamma *(rūp braḥ dhamm)*. L'élément eau, c'est le groupe des sensations *(vedanākhandh)*, c'est-à-dire les douze agents immatériels du Dhamma *(nām braḥ dhamm)*. Les six éléments feu, c'est le groupe des perceptions *(saññākhandh)* à l'intérieur. L'élément vent, c'est le groupe des formations mentales *(saṅkhārakkhandh)*, c'est-à-dire les sept livres de l'auguste Dhamma intérieur[1]. L'élément air, c'est le groupe de la conscience *(viññāṇakkhandh)* dans les livres des huit chemins *(aṭṭhaṅgikamagg)*[2]. Ces cinq groupes sont les quatre chemins et les quatre fruits, les quatre mondes inférieurs, la chair du Dhamma *(sac'dhamm)*.

(gha-A) *[* les sept vents *]*, les six feux, les douze eaux, les vingt et une terres, sont les vertus maternelles et paternelles. Celui qui ignore la vertu des quatre éléments, naîtra puis mourra, mourra puis naîtra, au cours d'un nombre incalculable de vies. *[*En revanche, *]* celui qui sait ce que sont la terre, l'eau, le feu et le vent, embarquera sa mère et son père, de même que sa parenté à sept degrés, sur la jonque d'or qui mène à la ville du Nibbāna, le séjour de la Grande Félicité.

Si l'on ne connaît pas la vertu *(guṇ)* des quatre éléments, **(gha-B)** si l'on n'accomplit que des actes mauvais en grand nombre, à la mort on devra endurer *[* la peine attachée à *]* tous nos actes d'abord, puis, lorsque sera rachetée la rétribution fatale, on ira renaître, ce qui est très rare. *[* En effet, *]* si la conséquence des actes *[* mauvais *]* est importante, la renaissance se fera attendre. Ce n'est que lorsque le Bouddha entrera au Nibbāna, les actes étant ainsi rachetés, que l'on renaîtra. *[*Ce faisant, *]* si l'on ne connaît pas la vertu des quatre éléments, on tombera dans les enfers, à nouveau écrasé de souffrances.

Réfléchissons, nous, Yogāvacar[3], sur l'auguste Dhamma, pour saisir *[* l'origine de *]* la souffrance **(ṅa-A)** et de la peur, afin de comprendre la rétribution des actes, dans l'intelligence des trois caractéristiques *[* de l'existence *]* *(traiy lakkhanañān)*[4] ! Aussi, s'efforcer d'acquérir le globe de cristal aux rayons étincelants, dont l'éclat

1. C'est-à-dire l'*Abhidhamma*
2. Le texte inverse groupe et élément. En outre, « les huit livres des huit chemins » est incompréhensible; il s'agit peut-être, plus simplement, des « huit chemins ».
3. Littéralement: « ceux qui pratiquent le Yoga » ; ici : « ceux qui pratiquent le *kammaṭṭhān* ».
4. Ou encore : « des actes *[* mauvais *]* provenant des trois caractéristiques *[* de l'existence *]*, car, *traiy lakkhañāṇ* est peut-être mis pour *traiy lakkhaṇ* et non pour *traiy lakkhanañāṇ*.

scintillant se reflète à volonté jusqu'aux bornes du monde, jusqu'au paradis et jusqu'aux enfers[1]. Lorsque l'on a obtenu le globe de cristal, le conserver solidement pour ne pas le perdre. Voilà ce qui nous emmènera sur le chemin du Nibbāna, de la Grande Félicité. (ṅa-B) Car, inséparablement, le chemin de la mort réside dans notre forme, nuit et jour[2].

I,2. *Buddho va buddhaṃ yaṃmarājjāno citakūmararo patisīdhī*[3].

En ce temps-là, l'auguste Bouddha qui est le maître, *[* sur le point*]* d'entrer au Nibbāna, éprouva de la compassion pour les êtres innombrables qui croupissent aux enfers, accablés de souffrances et de malheur.

L'Auguste réfléchit (ca-A) en son cœur :

– « Puisqu'il en est ainsi, il convient que moi, Tathāgat, je fasse venir Yamarāj afin de lui confier l'auguste doctrine ».

Le roi Yama se présente et l'Auguste profère ses nobles paroles :

– « Grand roi, Yamarāj ! Le Tathāgat entre au Nibbāna dès maintenant. C'est à toi qu'il confie le noble enseignement. Désormais, tous les êtres de l'espace cosmique, tous les dieux des dix mille mondes, Indra et Brahma compris, de même que toutes les divinités des seize (ca-B) étages du paradis, tous seront inscrits sans exception dans ton royal registre ! Toutefois, ne consigne pas les êtres qui, se maintenant dans le « filet spirituel » *(saṃṇāññāna)*[4] du Tathāgat, fermeront les yeux pour voir les trois globes de cristal, à savoir : *buddharatanaṃ, dhammaratanaṃ, saṅgharatanaṃ,* et auront ainsi distingué l'éclat de la lumière ».

Le roi Yama se prosterne et répond :

– « Excellent, excellent ! Voilà qui est bien parlé, Seigneur, euy ! Ainsi donc, Indra, (cha-A) les quatre gardiens du monde *(catulokapal)*[5], tous les dieux et tous les hommes qui ne connaîtront ni les quatre

1. Autrement dit, dans les dix directions.
2. On peut encore lire cette phrase ainsi : « Car le chemin de la mort conduit à résider dans la forme, notre *[* condition *]* permanente ».
3. Phrase pāli, sans concordance grammaticale, aux désinences aberrantes, qui se résume en une succesion de termes pouvant toutefois être une sorte de titre synoptique de l'histoire qui suit : Bouddha, Yamarāj (au pluriel !), Cittakumara, naissance.
4. Filet dont le déploiement marque l'ensemble de la Connaissance du Bouddha.
5. C'est-à-dire : Dhatarattha, Viruḷhaka, Virūpakkha, Kuvera.

éléments, ni les trois globes de cristal, *buddharatanaṃ, dhammaratanaṃ, Saṅgharatanaṃ,* seront couchés sur la liste dressée dans mon registre. Ils ne pourront pas se dérober et réintégreront les enfers. Qu'ils accomplissent des actes méritoires et des dons, qu'ils récitent maintes et maintes *[*stances*]* si, fermant les yeux, ils ne voient que le vide obscur[1], ils tomberont **(cha-B)** infailliblement aux enfers ! »

Notre personne, c'est-à-dire notre « globe de l'esprit »[2], est comparable à un poisson enfermé dans une nasse, ne pouvant sortir en raison de sa faible force, demeurant immobile dans l'ouverture de la nasse. Lorsque le poisson *[* peut *]* se dégager, la nasse se brise et s'affaisse.

Dans notre forme corporelle *[*embryonnaire*]* se trouvent deux enfants : *nāṅ* Cittakumārā et *nāṅ* Cittakumārī[3]. Si l'un s'en va, l'autre reste pour garder notre corps. A son retour, les deux enfants élaborent notre forme. Les hommes les considèrent *[*communément*]* comme des *asurakāy*[4]. Il s'agit du nom et de la forme[5] que l'auguste Dhamma façonne en vue de la naissance.

1. Textuellement : « vide rouge obscur » (?)

2. *Ṭuoṅ citt* désigne communément le « cœur », traditionnellement considéré comme le siège de l'esprit, de même que le mot siamois *ṭuoṅ cai.* Or, l'iconographie emploie *ṭuoṅ cai* comme synonyme de *ṭuoṅ kèv* (cf. F. BIZOT, *Histoire du Reamker,* Phnom Penh 1973, Planche XIX : « *neḥ kāl rābbh aṅvar sūṃ ṭuoṅ caiy hunaṃañ* ». *Ṭuoṅ citt, ṭuoṅ cai* et *ṭuoṅ kèv* désigne donc vraisemblablement le même principe (cf. la mention faite à ce principe au f. 1-A). On trouve parfois, mais peut-être par erreur, l'orthographe *ṭuoṅ jāti* phonétiquement égale à *ṭuoṅ citt* en khmer. Il faudrait alors traduire par « globe vital », ce qui exprime, de toute façon, un concept proche de celui du « globe de cristal ».

3. Le mot *nāṅ* est un qualificatif de sympathie, de respect, employé vis-à-vis d'hommes ou de femmes, jeunes ou âgés. *Cittakumārā* et *cittakumārī* sont des composés comprenant chacun le mot « esprit » *(citta)* puis, d'une part « garçon » *(kumārā)* et d'autre par « fille » *(kumārī).* De cela, il résulte que l'on est en présence de personnes, nobles, jeunes, probablement frère et sœur, nommées « Esprit » Cf. *infra* p. 112.

4. Littéralement « qui a un corps d'Asura ». Les Asura sont des génies (non des démons) rivaux des dieux dans la légende indienne. Au Cambodge, on les considère comme des êtres invisibles qui peuvent prendre possession d'une personne en pénétrant dans son corps. Cf. *infra,* p. 114

5. Ou : « des choses de l'esprit et du corps *(rūpadhamma nāmadhamma)* façonnées par l'auguste Dhamma en vue de la naissance ». Cela si l'on ne tient pas compte de l'affixe *braḥ* placé systématiquement devant des termes comme Bouddha, Dhamma, etc. Dans le cas contraire, la valeur de ces termes se trouve modifiée, et, pour le Khmer notamment, ils ne désignent plus les « choses de l'esprit et du corps » mais le « nom et la forme du Dhamma *[*personnifié*]* ». D'autre part ce passage met respectivement en relation *cittakumārā* et *cittakumārī* avec *rūp braḥ dhamm* et *nām braḥ dhamm,* ce qui s'ajoute, sauf erreur, à leur signification bien établie par ailleurs de *citta* et *cetasika,* la conscience et les facteurs mentaux. Cf. *infra,* p. 112

Lorsque les êtres viennent prendre germe, si c'est une fille elle entre par la narine gauche, si c'est un garçon il entre par la narine droite et se place à droite dans la matrice. A ce moment là, *[* les parents *]* couchent ensemble. Cela se compare à une averse. Les Enfants de l'Esprit sont satisfaits comme grenouilles et rainettes dans l'eau de pluie. L'« eau des passions » *(dik rāg dos)*[1] de la mère est claire comme de l'huile de sésame. Voilà ce qu'on appelle les douze eaux. L'« eau des passions » **(ja-B)** du père est semblable au jus de pulpe de la noix de coco. Voilà ce qu'on appelle les vingt et une eaux[2]. Ensuite, un vent vient attiser le feu pour réduire l'eau par ébullition afin qu'elle s'éclaircisse, comme l'on réduit l'huile de sésame. Au bout de sept jours naît une lettre appelée *SAṂ*. Puis le feu est à nouveau attisé pour que la chaleur assèche *[* davantage le liquide condensé *]* et que naisse une lettre appelée *VI*. Le feu est encore avivé afin que l'eau s'évapore et *[* que le concentré *]* s'épaississe. Au bout de sept jours naît une lettre appelée *DHĀ*. Le vent continue d'aviver le feu, ce qui fait naître une autre lettre appelée *PU*. Puis le vent souffle encore sur le feu et fait naître, au bout de sept jours, une lettre appelée *KA*. Le vent attise toujours le feu, ce qui produit à nouveau, **(jha-A)** après sept jours, une lettre appelée *YA*. Enfin, le vent ravivant continûment le feu, il naît, au bout de sept jours, une lettre appelée *PA*. Ceci est appelé la Quintessence des sept livres de l'*Abhidhamma*.

Ainsi devons-nous tous réfléchir sur les étapes de la formation, afin d'obtenir le bonheur. Que l'impermanence des phénomènes constitutifs du corps et de l'esprit de l'auguste Dhamma soit clairement comprise !

[Les sept étapes initiales de l'élaboration embryonnaire *]* ont suffi *[* à donner corps *]* à une boule de viande. *[*A ce stade,*]* nous avons atteint le chemin de *nisvāt*[3]. Alors notre corps se divise en cinq branches.

1. *Dik rāg dos* désigne manifestement le liquide séminal dont l'existence chez la mère est également reconnue par la tradition, au même titre que chez le père. Il s'agit donc de l'eau *rāga*, de l'eau des « passions », de l'« excitation », le terme *dosa* étant sans doute ajouté abusivement, en raison de la référence automatique aux trois « racines mauvaises » : la convoitise *(rāga)*, la haine *(dosa)*, l'égarement *(moha)*.
2. On admet plus généralement vingt et une « terres », en ce qui concerne le père. Cf. *infra*, p. 86, 88, etc.
3. Cf. I,1., où cette phase constitue précisément le point de départ du manuscrit.

I,3. *Nāṅi* Cittakumārī (jha-B) et *nāṅi* Cittakumārā représentent notre forme lorsque l'on renaît.

Ainsi allons-nous prendre congé du roi Yama :

– «Je suis ici depuis fort longtemps. La rétribution de mes fautes est payée. Je salue l'Auguste qui est le maître et m'en vais acquérir des mérites au pays des Jambosiers. Je le prie *[* de m'accorder *]* d'atteindre l'âge de 1000 ans. »

Le roi Yama répond à la demoiselle de l'Esprit[1] :

– Mademoiselle, euy ! Il n'est pas possible de vivre pendant mille ans ! Si vous deviez rester aussi longtemps, vous encoureriez, par négligence, de très nombreux châtiments. Ne parlez pas ainsi ! Par pitié pour vous (ña-A) et tous les êtres, j'octroie seulement cent ans *[*de vie *]*, afin de réduire le nombre des fautes. Or, si vous partez, ne faillissez pas ! En péchant, votre âge sera *[* encore *]* immanquablement réduit. Dans cinquante ou soixante ans, j'enverrai Kāla vous rappeler à l'ordre en blanchissant vos cheveux, en cassant vos dents, en obscurcissant votre vue, en assourdissant votre ouïe, en faisant germer en vous (ña-B) les maladies de la vieillesse. Enfants ! Au lieu de pécher, efforcez-vous aux bonnes actions ! Faites des dons, observez les vertus *(sīl)*, soyez compatissants, récitez les stances *(bhāvanā)*, alors vous aurez la Grande Félicité en perspective. Enfants ! Lorsque vous aurez commis des actions mauvaises, que vous alliez renaître en Indra ou en Brahma, que vous alliez renaître sur le Mont de fer, sur le Mont de bronze ou sur le Mont royal du Sumerū, j'enverrai Kāla se précipiter à votre poursuite. Vous n'échapperez pas à Kāla ! Le reconnaîtriez-vous, ce serait en vain que vous tenteriez de vous dissimuler à lui. »

Les Enfants de l'Esprit, ayant tous deux écouté les paroles du roi Yama, se prosternent et prennent congé de lui. Ils s'engagent sur un chemin menant fort loin puis arrivent à un arbre élevé et branchu appelé Ūsokbhoktar[2]. Ils vont s'asseoir sous le feuillage et réfléchissent *[* au problème *]* de l'impermanence.

Ils se lamentent :

– « Ô, pauvres de nous ! Que faire pour échapper à (ṭa-B) Kāla et au roi Yama ?

1. Dans le texte, le roi Yama s'adresse à la demoiselle de l'Esprit. Mais il est évident que l'exhortation est destinée aux deux enfants. Le paragraphe a donc été écrit au pluriel.

2. Cf. *infra*, p. 133

Le cadet répond :

– « Ô, aîné, euy ! Le moyen d'y parvenir est ardu à comprendre ! Que l'on aille renaître au séjour de Brahma ou d'Indra, sur les terres Pubvavidehadvīp, Aparagoyānadvīp ou Uttarakurudvīp[1], que l'on s'éloigne sur n'importe quel autre continent, le roi Yama enverra Kāla pour nous saisir. »

Les deux enfants, percevant clairement la difficulté d'échapper à leur capture, gémissent et pleurent, s'apitoient sur leur devenir. A cet instant, un dieu transformé en homme, (ṭha-A) détenant le Dhamma excellent, c'est-à-dire le précieux globe de cristal aux rayons étincelants, traverse l'atmosphère et entend les deux enfants se lamenter sous l'arbre Ūsokbhoktar.

Le dieu va se poser sur le faîte de l'arbre et leur demande :

– Enfants ! D'où venez-vous pour pleurer ainsi sous cet arbre ? Qui avez-vous perdu ? - Votre père, votre mère ou un ami cher ? Expliquez-moi [les causes de votre tourment] ! »

La demoiselle de l'Esprit répond au dieu :

– « Seigneur, euy ! Je pleure par commisération pour moi-même (ṭha-B) car je ne sais où m'enfuir pour échapper à Kāla et au roi Yama. C'est l'unique raison pour laquelle je me lamente ici. »

L'homme-dieu réplique :

– « Veuy, enfants ! Vous êtes venus prendre naissance au pays du roi Yama et de Kāla, où, tournant comme une roue de charrette, l'on naît puis meurt, meurt puis naît, en un nombre incalculable de vies. Mais avant d'arriver ici, de quel séjour veniez-vous ? Dites-moi cela et je vous apprendrai comment échapper à Kāla ! »

Ayant écouté, les Enfants de l'Esprit répondent :

– « Seigneur, euy ! Nous sommes pareils à des personnes folles et égarées qui ne discernent pas le chemin dans la forêt. (da-A) Nous ne savons que répondre à cela. [Notre origine demeure dans] l'obscurité totale. »

Lorsqu'il entend cela, le dieu réplique :

– « Fort bien, fort bien ! »

Puis il s'enquiert à nouveau :

– « Enfants, euy ! Lorsque vous naquîtes en homme ou en être infernal, aux enfers ou au paradis, comment s'appelaient la mère et

1. Trois des quatre continents; le jambudvīp n'est pas mentionné, et pour cause (cf. *infra*, p. 82).

le père qui façonnèrent votre forme corporelle ? Précisez-moi d'abord qui étaient vos père et mère et je vous indiquerai comment échapper au roi Yama et à Kāla. »

Alors les Enfants de l'Esprit se désolent :

– « Nous ne savons que répondre, Seigneur ! Nous sommes semblables **(ḍa-B)** à un chien aveugle qui ne sait où il va... »

A ce moment-là, le dieu dit :

– « Enfants ! Si vous voulez connaître votre père et votre mère, apprenez ce qu'est la terre, ce qu'est l'eau, ce qu'est le feu, ce qu'est le vent. Ainsi vous serez illustres et connaîtrez vos parents. Cette mère est parfumée. Elle affectionne tous les êtres humains. Dans l'avenir, lorsque vous prendrez conscience de cela, vous embarquerez votre parenté à sept degrés à bord de la jonque d'or qui conduit à la ville Nibbāna, le séjour paisible et glorieux de la Grande Félicité.

Buddhaṃ, incomparablement magnifique !

Dhammaṃ, **(ḍha-A)** parfum plus suave que l'arôme des fleurs !

Saṅghaṃ, chemin qui conduit au Nibbāna !

– Enfants de l'Esprit, euy ! Si vous voulez connaître vos père et mère, allez à leur recherche dans le pays des Jambosiers. Car, pour se dérober au roi Yama et à Kāla, il faut acquérir le globe de cristal étincelant. Fermez les yeux pour découvrir cette lumière qui scintille ! On ne la trouve qu'au pays des Jambosiers. Sur aucun autre continent n'existe le globe de cristal. Si vous obtenez le globe précieux, pareil à celui que je viens d'acquérir, **(ḍha-B)** sa puissance parviendra à vous transporter en un instant au pays « sans renaissance », à la ville Nibbāna, le séjour de la Grande Félicité, paisible, agréable, fortuné, sans douleur, sans peur, sans maladie,

– Eh, Enfants de l'Esprit, euy ! Cette cité possède une forteresse de diamant plantée au-dessus de chaque porte. Dès qu'approche une personne possédant un globe de cristal étincelant, les sept enceintes de diamant s'ouvrent pour lui laisser le passage. »

(ṇa-A) Ayant entendu cela, les Enfants de l'Esprit s'exclament :

– « Excellent, excellent, Seigneur, euy ! Nous sommes ravis d'avoir écouté ces augustes paroles. Cependant, nous désirons poser une question : où donc se trouve placé le globe de cristal au pays des Jambosiers ? Y-a-t-il un signe ou quelque chose permettant de le repèrer ? Que le Seigneur nous explique cela clairement. »

Le dieu répond :

– Enfants de l'Esprit, euy ! En ce lieu se trouve un figuier dont chaque fruit recèle un globe de cristal précieux. *[* Ce figuier *]* embaume délicieusement l'infinité de l'espace du monde *(cakravāḷ).* C'est l'auguste Dhamma. Le globe de cristal placé dans les fleurs du figuier, magnifique et glorieux, c'est l'auguste Bouddha. *[* Ce figuier *]* possède quatre longues branches **(ṇa-B)** qui se prolongent dans les quatre Orients, au delà des limites du monde *(cakrāvaḷ).* Ces racines s'enfoncent jusqu'à l'enfer vide et sans flamme *(avicī ajadākās).* Son bourgeon terminal se dresse jusqu'au plus haut séjour de Brahma *(akkaniṭṭha mahā brahm).* Des oiseaux Indriy[1] qui dévorent vivants les êtres humains, surveillent les quatre branches pour protéger le globe de cristal placé dans les fleurs du figuier. Ces oiseaux Indriy sont très féroces. Ils dévorent toutes les personnes qui s'approchent de l'arbre. Si vous désirez le globe de cristal, il vous faut tuer les quatre oiseaux Indriy. Alors, **(ta-A)** la puissance du globe de cristal vous conduira à la ville Nibbāna, séjour de la Grande Félicité. »

Les Enfants de l'Esprit demandent au dieu :

– « Seigneur, euy ! Comment s'appellent ces quatre oiseaux Indriy ? Quel est le nom des quatre globes de cristal ? Nous prions le Seigneur d'exposer ceci clairement afin que nous puissions trouver facilement. »

Le dieu révèle *[* aux enfants *]* le nom des oiseaux Indriy :

– « *Cakkhindriyaṃ,* l'animal placé dans les yeux; *sotindriyaṃ,* l'animal placé dans les oreilles; *ghānindriyaṃ,* l'animal placé dans le nez; *jivhindriyaṃ,* l'animal placé dans la langue; *kayindriyaṃ,* l'animal placé dans le corps.

– **(ta-B)** Eh, Enfants de l'Esprit, euy ! Pour tuer ces quatre Indriy, il faut prendre le genou d'un lapin[2] afin de constituer la tige d'un arc, ses poils pour confectionner la corde et son gros vaisseau en guise de

1. « Indriy », de *indriya,* les facultés

On sait que l'ornementation des tableaux de baies des monuments d'Angkor du style d'Angkor Vat et du Bayon, montre des oiseaux très vraisemblablement d'origine chinoise, baptisés localement « satv indrīy » (cf. F. BIZOT, *Les ensembles ornementaux illimités d'Angkor,* AA., Paris 1970, p. 123). Cette expression fut arbitrairement traduite par « oiseaux d'Indra », et les spécialistes ne manquèrent pas de s'interroger sur le sens d'une telle appellation. En réalité, en nommant ainsi ces motifs ornementaux, les Khmers faisaient directement référence aux oiseaux représentant les six facultés *(indriya)* que l'illustration des traités montre perchés sur le figuier sacré (cf. Planche X, XI et XIII). Cela prouve combien était commune l'anecdote de *nāṅ* Cittakumārā-kumārī.

2. Cf. *infra,* p. 120

flèche. Abattez les oiseaux et vous pourrez vous emparer du globe de cristal ! ».

Les deux enfants, ayant écouté le dieu avec attention, enregistrent profondément ses paroles, puis se prosternent et prennent congé. Ils s'engagent sur le chemin de la naissance et vont renaître au pays des Jambosiers, le monde des hommes.

Rétention *(nisvāt)* - cessation.

Que le Yogāvacar se base minutieusement sur cette noble leçon. Bien qu'ayant acquis naissance humaine, **(tha-A)** il est rare de croiser l'auguste enseignement d'un Bouddha. Qu'il persévère avec acharnement et continuité pour engendrer de bonnes actions, pour être libéral, afin de développer rapidement la puissance de l'Intelligence à l'Eveil *(bodhiññāṇ)* dans son cœur. Car, sept fois par jour et par nuit, le roi Yama presse Kāla d'aller épier [les hommes]. Le chemin de la mort demeure en nous [et Kāla] n'attend que le moment **(tha-B)** de [pouvoir] extirper nos esprits vitaux *(braḷiṅ).* C'est pour cela qu'il faut veiller sur son esprit, son corps, ses yeux, sa bouche, ses pieds et ses mains, afin de ne pas accomplir de mauvaises actions et de ne pas dévier de la voie du Bouddha l'excellent Maître.

L'Auguste prêcha à tous les êtres : « Ceux qui ne connaîtront pas le Bouddha, Celui qui exhorte *(ūvādadān),* n'entendront pas l'auguste enseignement et tomberont infailliblement au grand enfer sans flamme. [En revanche,] ceux qui sauront se corriger selon les admonestations de la doctrine bouddhique seront appelés **(dha-A)** ceux dont l'esprit [a réalisé] la voie de gagner-le-courant *(sotāpattimagga).* »

Ceci est le traité des racines de l'auguste base de l'action des Enfants de l'Esprit.

Pathavī, terre; āpo, eau; *THA vayo,* vent; *BHA tejo,* feu; *YA ākās,* air[1]. Ainsi s'appellent les quatre éléments. *Bejjhisūr,* garde l'élément terre, *bejjhaprāp* garde l'élément eau, *bejjhaprān* garde l'élément feu, *bejjhadhan* garde l'élément vent, *bejjhadhān* garde l'élément air[2].

1. A quoi se rapportent les caractères THA, BHA, YA ?

2. Tous les soirs, les quatre (ou les cinq) gardiens, qui correspondent aux éléments constitutifs du corps, sont invoqués par le fidèle afin qu'au cours de la nuit ceux-ci ne s'évadent et abandonnent le corps dont ils ont la garde :

ehi bejjhadhan' ehi bejjhadhān
ehi bejjhaprāp' ehi bejaprāṇ
ehi bhūttaṃ aham bhūtā
kāy raksā ehi ma ma

Puis il récite les formules suivantes pour « lier » ses gardiens pendant la nuit *(pālī caṅ bhūt) :*

Ehi catubhūtaṃ kāl indriyaṃ bhaggaratīr. Ehi catubhūtā ratīr. Ehi catubhūtā kar cicerunīr āgamāmi. [Réciter] trois fois.

Sabejjan sappāṇaṃ sālīṇaṃ bhojanaṃ uttakaṃ varaṃ catubhūtāranam. Ehi agacchantu svahah. **(dha-B)** [Réciter]sept fois. Ceci est la nourriture.

Asaso nibvanam suññam etvanam pavasathayatvan cicerunı. [Réciter] trois fois. Faire entrer cela dans son corps.

Namaddapatur bhūtānaṃ vasār rathaṇaṃ bandhaṃ nadhānakaṃ ehi catubhūtaṃ jivhā bandhaṃ svāhaḥ. [Réciter] cela trois fois pour lier.

So buddhaṃ ārametīr 108. So so dhammika metrī 108. So trī na so saṅghat 108. Catu dāṃṅ dhātu the na na[1].

II,1. Parlons du Yogāvacar qui apprend les racines de l'auguste base de l'action.

Lorsque les Enfants de l'Esprit renaissent dans la matrice maternelle, c'est pour s'emparer du globe de cristal dans la fleur du figuier à cinq branches[2]. Quand ils l'obtiennent, s'y cramponnent solidement, la puissance du globe de cristal **(na-A)** conduit le Yogāvacar dans les airs, jusqu'à la ville Nibbāna. Là, Kāla ne peut entrer. Cette ville Nibbāna comprend sept enceintes de cristal étincelant, sans aucune porte d'entrée. La vertueuse puissance du globe de cristal permet d'en ouvrir l'accès. Ce globe de cristal, c'est les quatre moralités[3], les quatre chemins. Les conserver sans jamais y manquer !

ca ṭu phi tè vasandhataṃ karaṃ buddhaṃ paso karaṃ
ca ṭu phi tè vasandhataṃ karaṃ dhammaṃ paso karaṃ
ca ṭu phi tè vasandhataṃ karaṃ saghaṃ paso karaṃ

1. Ces formules, transcrites à l'aide de mots pāli très altérés, sont difficiles à traduire. En outre, elles contiennent des *dhāraṇī* tout aussi malaisés à identifier : *cicerunīr,* par exemple, se décompose en *ci (citta), ce (cetasika), ru (rūpa)* et *ni (nibbāna).* On devine toutefois à travers les mots que la première stance est un appel aux quatre éléments. La seconde stance s'adresse à ces quatre éléments protecteurs en tant qu'aliment glorieux. La stance suivante énonce les caractéristiques du Nibbāna et, enfin, la dernière lie les quatre éléments. Suit une brève proclamation de foi dans les trois joyaux.

2. TL 392/14-B confirme : « à cinq branches »; TL 65/ka-A, TL 167/ka-A et TL 384/ddhā-A, affirment: « à quatre branches ». En réalité, il s'agit de quatre branches et d'un bourgeon terminal *(trūy).*

3. TL 65/ka-B donne: « les cinq moralités ». Il s'agit plutôt des quatre moralités du religieux, et non des cinq *sīla* communes aux laïques, d'ailleurs incluses dans les quatre *pārisuddhisīla : pāṭimokkhasaṃvarasīla* (le respect des règles monastiques), *indriyasaṃvarasīla* (la maîtrise des sens), *ājīvaparisuddhisīla* (la pureté des moyens d'existence), *paccayasannissitasīla* (l'acceptation des quatre secours).

En outre, lorsqu'on demeure dans les « passions impures » *(kāmakilesa)*[1] de notre mère et de notre père, on ressent douleur et souffrance indescriptibles. **(na-B)** Une fille, une femelle, entre par la narine gauche pour prendre germe dans la matrice maternelle; un garçon, un mâle, entre par la narine droite et se place à droite dans la matrice. A ce moment là, le père dort. *[* L'être *]* le réveille, de même que la mère qui sommeille encore, afin que tous deux soient éveillés ensemble. *[[* Alors les parents acquiescent et s'affrontent *]]*[2]. La terre tremble, le tonnerre tonne, la pluie tombe. Les Enfants de l'Esprit s'établissent dans la matrice, pleinement réjouis comme grenouilles et rainettes[3] dans l'eau de pluie.

L'eau des passions de la mère est semblable à l'huile de sésame claire et fraîche. **(pa-A)** Voilà ce qui donne naissance aux douze sortes d'eau. L'eau des passions du père est épaisse comme le jus de pulpe de noix de coco *[[* qu'on laisse *[* déposer *]* du soir jusqu'au matin *]]*[4]. Voilà ce qui donne naissance aux vingt et une sortes de terre.

Lorsque l'on prend germe, un vent attise le feu, réduisant *[* par ébullition *]* l'eau qui se dessèche. Au bout de sept jours, une lettre appelée *SAṂ* prend naissance. Alors l'eau s'épaissit progressivement *[[* jusqu'à ressembler à de l'eau ayant lavé de la viande *]]*[5]. Au bout de sept jours encore, une lettre appelée *VI* prend naissance et l'eau s'épaissit à nouveau. Au bout de sept jours, une lettre appelée *DHĀ* prend naissance *[[* et produit du sang fluide *]]*[6]. Au bout de sept jours encore, une lettre appelée *PU* prend naissance *[[* et produit de l'eau épaisse et condensée *]]*[7]. Au bout de sept jours encore, une lettre appelée *KA* prend naissance **(pa-B)** *[[*et produit du sang de « cervelle pendante » *]]*[8]. Au bout de sept jours encore, une lettre *YA* prend naissance. L'eau s'épaissit progressivement. Puis au bout de sept jours une lettre appelée *PA* prend naissance et produit un morceau de viande.

1. *Kāmakilesa* désigne ici le sperme *(dīk kām)* (alors que *kilesakāma* désigne les « passions sensuelles »); « sensualité *(kāma)* considérée comme souillure *(kilesa)* » ou encore « *[* eau *]* des passions qui engendre les souillures ».
2. TL 167/kha-A : « *kāl mtāy ābuk raĪak hlœṅ mtāy ābuk ka brahm gnā prayut gnā* »
3. TL 392/15-B dit : « crabe »
4. TL 167/kha-B : « *dey duk aṃbīy pralupp luḥ tal brīk noḥ* »
5. TL 167/ga-A : « *tūc dik lāṅ sec* »
6. TL 167/ga-B : « *hœy paṅkœt jā dik jhām rāv* »
7. TL 167/ga-B : « *hœy paṅkœt jā dik khāpp khāṅ* »
8. TL 167/ga-B et TL 384/ya-A : « *hœy pankœt jā jhām khuor anteṅ* » (?)

SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA - Voilà ce qu'on appelle la Quintessence *(pantūl)* des sept livres de l'auguste *Abhidhamma*[1].

Ainsi ⟦ prend forme le morceau de viande, après quoi ⟧[2], nous tous qui suivons le chemin du Nibbāna, nous sommes scindés en cinq branches : la tête, les deux mains, les deux pieds. Ce sont les eaux maternelles et paternelles qui donnent naissance au morceau de viande se divisant ainsi en cinq parties. Les lettres [corespondantes] sont : *NA* 12, *MO* 21, *BU* 6, *DHĀ* 7, *YA*10[3]. *YA* c'est les dix portes. Ceci englobe les vertus *(guṇa)* du Bouddha **(pha-A)** au nombre de 56[4].

Notre nombril est comparable à la liane *ghlok*[5] dont les nombreux fruits sont supportés par un seul tronc.

Lorsque le morceau de viande ⟦ est formé ⟧[6], alors la mère est pleinement avisée [de son état]. Tout le monde assure qu'elle est enceinte. Si la mère désire manger [des aliments] acides, un être infernal a prit germe. Elle sera délivrée au bout de sept mois. Si la mère désire manger de l'écorce d'arbre, un animal a prit germe. Elle sera délivrée au bout de sept mois. Si la mère désire manger de la « terre brulée »[7], un *preta*[8] a pris germe. Elle sera soulagée au bout de neuf mois. Si la mère désire manger des sucreries de saveurs diverses, une personne du paradis a prit germe. **(pha-B)** Elle sera soulagée au bout de dix mois.

Si l'eau des passions *(dik rāgadosa)* de la mère est sécrétée en premier, [l'enfant] ressemblera à la mère. Si c'est l'eau des passions du père qui vient d'abord, [l'enfant] ressemblera à la famille. Si l'épi des cheveux de l'enfant n'est pas juste au milieu ⟦ de la tête ⟧[9], c'est que la mère et le père ne s'entendent pas bien ensemble. ⟦ S'il a deux épis de cheveux, c'est que la mère a deux cœurs vis-à-vis du père ⟧[10].

1. Littéralement : « *dhammi abbhidhamm* » (!) ; mais TL 392 rectifie.
2. TL 167/gha-A : « *luḥ kœt jā̄ tuṃm sec tūcneḥ* »
3. L'ordre des phrases est de TL 167
4. Soit : 12 + 21 + 6 + 7 + 10 = 56
5. *Ghlok* ou *ghlot, gnetum latifolium.* Liane commune au cœur relativement dur et noir.
6. TL 167/gha-B : « *kāl paṅkœt jā̄ tuṃm hœy* »
7. Littéralement : « terre odoriférante ». Il s'agit sans doute d'une terre qui répand une odeur agréable une fois calcinée. Par exemple, sur le sol de rizière, ces petits monticules provoqués par les vers de terre, brûlés et mélangés à de l'eau de coco pour constituer une potion.
8. Revenant errant, continuellement affamé.
9. TL 65/ga-B
10. TL 167/na-A : « *thā pœr krayāv bīy mtāy noḥ mān cit 2 niṅ ābuk hoṅ* »

II,2. En outre, la mère crée douze sortes de liquides, qui sont : *pitaṃ*, la bile; *semhaṃ*, les glaires; *pubbo*, le pus; *lohitaṃ*, le sang; *sedo*, la sueur; *medo*, la graisse; *assu*, les larmes; *vasa*, le suint; *khelo*, la salive; *siṅghāṇikā*, le mucus; *lasikā*, la sinovie[1]; *muttaṃ*, l'urine. Voilà pour les douze sortes de liquide. Or, ce n'est pas la mère qui prépare tous ces liquides **(ba-A)** pour l'enfant, ce sont les douze caractères *(tuo)* des formations subtiles *(nāma)* de l'auguste Dhamma qui façonnent et créent [ces douze sortes de liquides], à savoir, les douze : *NA PA PHA BA BHA YA RA LA VA SA HA*[2]. Pour s'acquitter de son dû envers la mère, dire: *«NA kāraṃ mātā pāpaṃ vināssanti »*[3]. Réciter cela douze fois. Que la mère ne se vante pas orgueilleusement en disant que c'est son enfant ! Qu'elle ne méprise pas cet enfant ! Car c'est l'auguste Mahã Paṭṭhān[4] qui a formé et créé ces douze liquides. C'est pourquoi il faut être ordonné novice à douze ans pour rembourser les mérites maternels. Si l'on ne connaît pas [la signification du] caractère ⟦ *NA* 12 ⟧ [5], on ne peut pas s'acquitter envers la mère. [On se conduit alors] ⟦à l'égal d'un bandit qui vient piller la maison **(ba-B)** de sa propre mère[6] ⟧. Ne s'étant pas acquitté [envers sa mère], à la mort on tombera dans l'enfer *avicī*, accablé de tourments.

Par ailleurs, l'eau des passions du père, ⟦ semblable au jus de pulpe de noix de coco laissé [déposé] du soir jusqu'au matin ⟧ [7], produit les vingt et une sortes de terres. Ce n'est pas le père qui crée cela pour l'enfant. C'est l'auguste Mahã Paṭṭhān[8] qui donne naissance aux [21 sorte de] terres. ⟦ C'est-à-dire: *KA, kesa,* produit les cheveux; *KHA, lomã,* les poils; *GA, nakhã,* les ongles; *GHA, dantã,* les dents; *NA,* taco, la peau; *CA, maṃsaṃ,* la chair; *CHA, nahārū,* les tendons; *JA, aṭṭhi,* les os; *JHA, aṭṭhimiñcaṃ,* la mœlle; *NA, vakkaṃ,*

1. *Lasika* est textuellement traduit par « liquide visqueux »; f. 8-B (*infra,* p.106) montre la confusion faite entre le lubrifiant des articulations osseuses et la sécrétion génitale. TL 167/ña-B traduit d'ailleurs par « eau visqueuse des passions » (*dik raṃil rāgg doss).*

2. De la 20e consonne de l'alphabet à l'avant-dernière.

3. « Que le caractère *NA* fasse disparaître les fautes de la mère! »

4. TL 65/gha-A, TL 167/ca-A et TL 384/lị-A affirment qu'il s'agit de l'« Auguste prédestiné » *(braḥ ta mān pun).*

5. TL 167/ca-B et TL 384/dhaṃ-A

6. TL 167/ca-B : « *smœr cor mak ṕlan phdaḥ mtāy eṅ* »

7. TL 167/ca-B : « *appaṁmā tūc dik khd:ṇ gey duk aṃbĩy pralup tal brik* »

8. TL 384/daṃ-B donne : *rūp braḥ dhamm* »; TL 65/gha-B donne : « les formations subtiles de l'auguste Dhamma » *(nām braḥ dhamm)*; TL 167/cha-A donne: « les formations grossières et subtiles de l'auguste Dhamma » *(rūpp braḥ nāmm braḥ dharmm).*

les reins; *ṬA*, *hadyaṃ*, le cœur[1]; *ṬHA*, *yakanaṃ*, le foie; *ḌA*, *kilomakaṃ*, la plèvre[2]; *ḌHA*, *pihakaṃ* la rate[3]; *ṆA*, *pacjasaṃ*, les poumons; *Ta*, *antam*, l'intestin[4]; *THA*, *antagunaṃ*, le mésentère[5]; *DA*, *udarayaṃ*, l'estomac[6]; *DHA*, *karīsaṃ*, les excréments[7]; *ḶA*, *matthake*, le crâne; *AṂ*, *matthaluṅgaṃ*, le cerveau][[8]. C'est-à-dire, les vingt et une lettres *KA KHA GA GHA ṄA CA CHA JA JHA ÑA ṬA ṬHA ḌA ḌHA NA TA THA DA DHA ḶA AṂ*[9]. Ce sont les formations corporelles de l'auguste Dhamma *(rūp braḥ dhamm)* qui créent toutes ces [vingt et une lettres]. Pour s'acquitter de son dû envers le père, dire: « *MO kāraṃ pitā pāpaṃ vināssanti* »[10]. [Réciter cela] 21 fois. Si l'on est âgé de 21 ans, être ordonné *bhikkhu* pour rembourser les mérites du père. Si l'on ne connaît [pas la signification du] (bha-A)][caractère MO][11], on ne peut s'acquitter envers le père. On est semblable à un bandit qui vient piller la maison et la nourriture de ses propres mère et père.][On ne mange pas [cette nourriture] inconsidérément][12]. [Celui-là] n'est pas digne d'être appelé *bhikkhu*. A sa mort, il ira renaître dans l'enfer *avicī*, accablé de tourments.

][Lorsque [l'être] vient prendre naissance][13], [le fait est] comparable à la construction d'une maison. De son côté, la mère donne les attaches en rotin. Le père donne, quant à lui, une hache à balancier et des ciseaux de charpentier. Les outils mis à la disposition de la

1. Le texte intervertit le cœur avec le foie.
2. Le pâli *kilomakaṃ* désigne la « plèvre ». Le texte traduit par *sralāṇ* (?), alors que, plus généralement, *kilomakaṃ* est traduit par *vāv*, « l'épiderme ». L'explication du terme *sralāṇ* donnée au f. 6-B (*infra*, p. 104) décrit plutôt un organe que l'on pourrait identifier au « mésentère ». En fin de compte, le vocabulaire khmer n'identifie pas de façon précise le pâli *kilomakaṃ*, lui reconnaissant approximativement la qualité de « membrane intérieure ».
3. Textuellement : « l'intestin »
4. Textuellement : « le gros ventre »
5. Textuellement : « l'intestin grêle »
6. Textuellement : « les aliments frais »; l'estomac est bien le receptacle des « aliments frais ».
7. Textuellement : « les vieux aliments »
8. TL 167/cha-A
9. Les dix-neuf premieres lettres de l'alphabet, ainsi que la dernière, plus *AṂ*.
10. « Que le caractère *MO* fasse disparaître les fautes du père ! »
11. TL 167/ja-A et TL 384/a-A
12. TL 167/ja-A : « *yak dov chīy leṅ bvuṃ pān lœy* »
13. TL 65/ṅa-A : « *kāl chāp pratīy sandhi noḥ* »

personne de l'enfer[1] pour construire sa maison sont au nombre de quatre et possèdent deux noms : *kusalādhammā, akusalādhammā*[2]. Il y a deux démérites et quatre mérites[3], ce qui fait six. Ils se réunissent pour construire la maison. Ce sont la hache à balancier et les ciseaux de charpentier, ou, *[* en d'autres termes *]* les six « bases physiques » *[* du processus mental *] (vatthu). « BU* **(bha-B)** *kāraṃ rāja pāpaṃ vināssanti »*[4]. Réciter *(bhāvanā)* cela six fois pour s'acquitter de son dû envers le roi. C'est ce caractère *BU* qui représente les six organes des sens. Il fait naître *cakkhuvatthu,* les yeux; *sotavatthu,* les oreilles; *ghānavatthu,* le nez; *jivhāvatthu,* la langue; *kāyavatthu,* le corps. Ce sont les 33 lettres qui donnent naissance à *cittavatthu, [* l'esprit *]*. Ces six points sont les six moralités *[*résidant *]* dans le cœur *(citta).* Ce sont la hache à balancier et les ciseaux de charpentier. Si, ayant acquis naissance humaine, l'on ne connaît pas la *[* signification de la *]* lettre *BU,* soit les moralités dans le cœur, afin de la faire resplendir, on ne s'appelle point un homme mais un être infernal. A **(ma-A)** la mort on tombera aux enfers. Celui-là, le Maître *(lok)* l'appelle « être infernal égaré ».

«DHĀ kāraṃ ñātakā pāpaṃ vinassanti »[5]. Réciter *(bhāvanā)* cela sept fois pour s'acquitter de son dû envers la famille. Ce caractère *DHĀ* représente les sept objets des sens placés dans notre cœur *(citta)* qui sont: *cakkhurammaṇā,* les perceptions visuelles diverses que les yeux enregistrent dans l'esprit *(citta).* Ceci est le livre de l'auguste *Saṅgaṇī* qui donne naissance aux yeux. *[* Car *]* ce ne sont ni la mère ni le père qui créent les yeux pour l'enfant. *Sotārammaṇā,* les sons divers que les oreilles entendent et enregistrent dans l'esprit. Ceci est le livre de l'auguste *Vibhaṅga* qui donne naissance aux oreilles. *Ghānārammaṇā,* les parfums et les odeurs divers **(ma-B)** que le nez enregistre. C'est le livre de l'auguste *Dhātukathā* qui donne naissance au nez. *Jivhārammaṇā,* c'est-à-dire les saveurs diverses que la bouche enregistre dans l'esprit. C'est le livre de l'auguste *Puggalappaññatti*[6] qui donne naissance à la

1. N'étant pas encore en possession des six objets, il ne s'agit point d'un être humain cf. f. bha-B, *infra,* p. 90

2. C'est-à-dire, respectivement, « mérite » et « démérite ». TL 169/ja-A ajoute un troisième terme qui, habituellement, suit automatiquement et dans l'ordre, les deux précédents, composant ainsi le ternaire: *kusala - akusala - abjākatā* (actes neutres). Les autres versions ne mentionnent pas *abjākatā.*

3. Quels sont ces deux démérites et ces quatre mérites ? On connaît plutôt les trois actes (bons : *alobha, adosa, amoha,* et leur contraire, les trois actes mauvais : *lobha, dosa, moha* (la convoitise, la haine, l'égarement).

4. « Que le caractère *BU* fasse disparaître les fautes du roi ! »

5. « Que le caractère *DHA* fasse disparaître les fautes de la famille ! »

6. Textuellement *: « puggal »;* cependant TL 167/na-A et TL 65/ca-B citent entièrement le titre.

bouche, à la langue. *Kāyārammaṇā,* les sensations de chaud et de froid que le corps enregistre dans l'esprit. C'est le livre de l'auguste *Kathāvatthu* qui donne naissance à la forme corporelle. *Cittārammaṇā, [* l'état *]* de calme ou d'emportement enregistré dans l'esprit. C'est le livre de l'auguste *Yamaka* qui crée le sommeil et l'éveil. Dormir sans se réveiller, cela s'appelle mourir. *Manārammaṇā, [* le fait *]* d'être grand, d'être petit, enregistré ⟦ dans l'esprit. C'est le livre de l'auguste *Mahāpaṭṭhāna* qui crée ⟧ [1] la respiration incessante. Si la respiration ne se fait point, cela s'appelle mourir. Ce ne sont ni la mère, ni le père, **(ya-A)** qui créent la respiration pour l'enfant. C'est la force de la vertu des sept livres de l'auguste *Abhidhamma* qui crée la forme corporelle. Ce ne sont pas les parents qui créent le corps de l'enfant. C'est la force de la vertu de l'*Abhidhamma* qui crée tous les êtres des dix mille continents.

Les *devatā,* Indra et Brahma, Yama et Kāla, tous nous aident à édifier cette demeure des six organes des sens dont on a parlé plus haut. De même avons-nous les sept objets des sens. Si l'être humain qui vient naître ne connaît pas le caractère *DHĀ,* c'est-à-dire les sept livres de l'auguste *Abhidhamma* placés dans son cœur *(citta),* on l'appelle celui qui s'est trompé de naissance. **(ya-B)** Sa naissance est infortunée, parce qu'il ne connaît pas les quatre-vingt quatre mille portions du Dhamma[2]. Ceux qui viennent naître en ce monde et qui ne connaissent pas *[*la signification des *]* six organes des sens, c'est-à-dire, les six moralités dans le cœur, *[* ceux-ci *]* mourront et naîtront, naîtront et mourront, indéfiniment. Voilà ce qu'on appelle être égaré, mourir et tomber aux enfers, accablé de tourments. C'est parce que l'on ne saisit pas *[*la signification *]* des sept objets des sens, c'est-à-dire, l'auguste *Abhidhamma* dans le cœur qui est la ration de vivres[3], que l'on n'entre pas dans le Nibbāna. *[*Et cela *]* parce que **(ra-A)** l'on n'apprend pas les sept livres de l'*Abhidhamma* dans son cœur.

NA pour les douze sortes d'eau; MO pour les vingt et une sortes de terre; *BU* pour les six sortes d'organes; *DHĀ* pour les sept sortes d'objets; *YA* pour les dix ⟦sortes⟧[4] de portes.

1. TL 167/na-B : « *knaṅ cit / neḥ kāmbī braḥ mahā paṭṭhān paṅkœt ūy jā* ».
2. Littéralement : « les 84.000 portions de l'*Abhidhamma* »
3. *Sbieṅ* a le sens de portion alimentaire, de quantité de vivres suffisante, nécessaire, pour accomplir un voyage donné.
4. TL 167/tha-A : « prakārr »

II,3. En outre, il faut connaître *nisvāt,* c'est-à-dire le vent soufflant le feu dans le canal de nos vaisseaux pour provoquer la respiration. Qu'appelle-t-on *nisvāt,* qu'appelle-t-on *pasvāt,* qu'appelle-t-on *asvāt* ? Il faut le savoir afin d'embarquer notre mère, notre père et notre parenté à sept degrés sur la jonque d'or qui traverse jusqu'à **(ra-B)** la ville Nibbāna, le séjour de la Grande Félicité.

Lorsque l'on réside dans la matrice maternelle, on affronte douleur et souffrance incomparables. Assis sur les talons, les deux mains soutenant le menton, la face tournée vers le dos de la mère, on ressasse mentalement *pasvāt* qui est la base extérieure de nos perceptions sensibles *(ārammaṇa). ⟦* On porte sur la tête l'estomac[1] maternel, les intestins *⟧* [2] de la mère nous entourent le corps *[* de telle sorte *]* qu'on ne peut se retourner. Les excréments[3] de la mère *[*nous servent*]* de siége. Que la mère se rassasie à outrance, l'enfant s'évanouit. Que la mère ingère des aliments chauds ou froids, l'enfant s'évanouit. Que la mère exécute des travaux pénibles, pile du riz, puise **(la-A)** de l'eau, *⟦*l'enfant subit *]* d'intenses malaises *⟧* [4]. *[* Il se maintient dans la matrice *]* comme un animal enfermé dans une cage, irrité, tourmenté et agité, attendant le rare *[* privilège *]* de naître homme[5].

En revanche, lorsqu'un *braḥ parama boddhisattva* demeure dans la matrice de son auguste mère, il tourne la face suivant *[* la direction du visage de *]* sa mère, se fixe sur *nisvāt,* les jambes croisées, heureux comme dans une cage en or. A la naissance, il présente les pieds en premier.

Il y a 74.000 vaisseaux qui ceignent et enveloppent le corps entier.

Dans le nombril *[* se trouve *] nisvāt. ⟦* Dans la cavité de l'ombilic se trouve un vaisseau appelé *iddhā ⟧* [6], qui croît du nombril, (la-B) monte jusqu'à la base de la langue et part vers la narine droite. Il y a un vaisseau appelé *supanāra*[7], qui croît vers la narine gauche. Il y a un vaisseau appelé *maṅgalā*[8] qui croît vers l'oreille droite. Il y a un vaisseau

1. Littéralement : « les aliments frais »
2. TL 167/ṭha-B *: « e āhār thmīy chān (?) nai mātā dūl lœh kpāl e boḥ vien ».*
3. Littéralement ; « les vieux aliments »
4. TL 167/ḍa-A : *« noḥ bīypāk lan hnāss »*
5. TL 167/ḍa-A : *« kœt jā manuss jā aṅg »*
6. TL 167/jah-B : *« nau knaṅ prahoṅ phcit noḥ eṅ mān sasaiy 1 jhmoḥ* iddhā »; TL 384/ī-B *: « e nūv knaṅ phcit yœṅ neḥ gī nīsvāt nūv knaṅ prahoṅ sasaiy 1 nuv knaṅ phcīt yœṅ noḥ mān sasaiy 1 jhmoḥ iddhā ».*
7. TL 65/jha-B *: « samunnā »*; TL 167/ḍa-B : *« sammanā »*; TL 384/ī-B : *« samanā »*; TL TL 392 saute le passage.
8. TL 65/jha-B : *« jah-B : « muṅgala »* ou *« muṅkala »*; TL 167/ḍa-B : *« maṅgalā »;* TL 384/ī-B *: « muṅgalāra »;* TL 392 saute le passage.

appelé *naharā*[1] qui croît vers l'oreille gauche. Il y a un vaisseau appelé *māsati*[2] qui croît vers l'œil gauche. Il y a un vaisseau qui croît vers l'œil droit[3]. Ces six vaisseaux croissent et se séparent comme des branches à partir de la veine principale ⟦ nommé *iddhā* ⟧[4]. Notre esprit appelé *ānāpāra*[5] réside dans le canal de ce gros vaisseau ⟦ *iddhā* ⟧[6]. Ce sont les sources [du processus mental] *(āyatana)* qui viennent apprécier les aliments fades ou savoureux à la base de la langue. (va-A) ⟦ Ce vaisseau amène le goût dans la gorge ⟧[7]. Les yeux voient, les oreilles entendent, le nez sent les odeurs. Mais pourquoi ces [différentes] sphères ne peuvent-elles pas parler ? Le nez, les oreilles, les yeux, ne peuvent parler parce qu'ils n'y a pas de sphère [de la parole]. La parole qui sort est comparable [au son produit par] une personne soufflant dans un hautbois. Le son agréable ⟦ émis, se produit en vertu des doigts de la main ⟧[8] qui s'accordent avec la bouche. Le vent propulsé sort en faisant de la musique, comme lorsque nous parlons, parce que le vent est expulsé [de la même manière]. Si le vent n'est pas expulsé et que le feu intérieur s'éteint, on dit [que cette personne] est morte. [Par la respiration] le vent est rejeté vers le haut, rejeté vers le bas, comme (va-B) du feu attisé par un soufflet ⟦ pour circuler ⟧[9] dans le canal des vaisseaux. Un vaisseau s'appelle *iddhā*[10] qui croît depuis la base de la langue et descend jusqu'au coccyx, longe la colonne vertébrale[11], puis monte jusqu'à la fontanelle. Voici ⟦ le chemin ⟧[12] du Nibbāna. Il y a encore un autre vaisseau

1. TL 65/jha-B : *naha;* TL 167/da-B : *naharo;* TL 384/ı-B : « *nahara* »; TL 392/21-B : « *nahara* ».

2. TL 65/jha-B : « *hasati* »; TL 167/ḍa-B : « *hassatti* »; TL 384/ī-B : « *hasatī* »; TL 392/21-B : « *māsati* ».

3. Ni le texte, ni TL 392, n'indiquent le nom de ce vaisseau. De leur côté, TL 65, TL 167, TL 384, s'accordent pour ne pas mentionner le vaisseau de l'oreille gauche, attribuant ainsi *naha* à l'œil droit.

4. TL 65/jha-B, TL 67/ḍha-A, TL 384/ī-B : « *jhmoḥ iddhā* »

5. *Ānāpāna,* l'inspiration et l'expiration ?

6. TL 65/jha-B et TL 384/ī-A : « *jhmoḥ iddhā* »

7. TL 65/ña-A, TL 167/ḍha-A, TL 384/ī-B : « *e sasaiy neḥ yak gandhārass nūv ka noḥ eṅṅ* »

8. TL 167/ḍha-B : « *phlumm cœñ mak am [bī] mrāmm* »

9. TL 167/ḍha-B, TL 384/u-A : « *ūy rat dov* »

10. TL 65/ña-B et TL 392/22-A : *idem;* TL 167/ṇa-A : « *idhdha* »; TL 384/u-A : « *ittha* ».

11. TL 167/ṇa-A et TL 384/u-A : « longe le tibia » *(prapp cha-œṅ snaṅ)* TL 65/ña-B et TL 392/22-B confirment « la colonne vertébrale ».

12. TL 167/ṇa-A et TL 384/u-A : « *neḥ phlūv* » ; le texte et TL 392/22-B donnent : « Quintessence *(pantūl)* du Nibbāna ». Il paraît cependant plus couramment admis que c'est le « chemin du Nibbāna » qui passe par la fontanelle.

appelé *iddhātānī*[1] qui croît du nombril jusqu'à la base de la langue, rencontre le vaisseau *iddhā* qui apprécie *[* la saveur *]* des aliments et redescend en se joignant à lui. Un vaisseau appelé *iddhāriy*[2] *[[* se divise en deux *]]* [3] : l'un croît dans la jambe droite, l'autre vaisseau, appelé *saṅgaṅ*[4], croît dans la jambe gauche. Il y a un vaisseau appelé *saṅgīnīy*[5] qui croît le long du tibia **(sa-A)** jusque sur le dos du pied, *[[* puis remonte sur le mollet *]]*[6] et aboutit à la fontanelle. Ce vaisseau s'appelle Quintessence du Nibbāna. Notre esprit se trouve dans le canal de ce vaisseau qui croît au-delà de la bouche, et se divise vers les deux narines et les deux oreilles, ce qui fait quatre. Voilà ce qu'on appelle les quatre *caturāpāya*[7]. On meurt par ces quatre portes.

Le Yogāvacar se concentre *(bhāvanā samādhi)* pour actualiser dans son esprit *(raṃbiṅ)* le passage dans la matrice maternelle jusqu'à l'instant de la mort. *[[* A la mort, *]]*[8] l'expiration et l'inspiration ne se font que du nez jusqu'au cou. La respiration ne peut plus franchir *[* cette limite *]*. **(sa-B)** Ne penser qu'à l'auguste Dhamma qui est la Béatitude *(suk)*. S'efforcer de fixer son esprit, de respecter fermement l'auguste *Vinay*, c'est-à-dire, *pasvāt*, les quatre Chemins, *nisvāt*, les quatre Fruits[9].

BLP = bodhi

II,4. *Sabba dāna pujāya koṭi*[10].

La personne qui accomplit mille milliards de bonnes actions *(puny) [* ne gagne *]* pas autant que si elle se prosterne devant l'Auguste en psalmodiant *(sūt mant)*, une seule fois. C'est ce qu'on appelle conserver les fleurs du Dhamma sans encore les manger.

1. Ou *iddhāgānī;* TL 65/ña-B : « *iddhā* » ; TL 167/ṇa-A : « *idhdhātāni* »; TL 384/u-A : « *iddhātānī* » ; TL 392/22-B : « *iddhāgāni* ».

2. TL 65/ña-B : « *iddhā* » ; Mais, plus loin, intercalé de façon aberrante dans le passage corespondant, dans TL 161, à la première phrase de f. sa-B, TL 76/ṭa-a donne : « *sasaiy 1 jhmoḥ kalāgāri noḥ 2 1 tuḥ dau jœṅ stāṃ 1 tuḥ dau jœṅ chveṅ* ». TL 167/ṇa-A : « *idhdhāri* » ; TL 384/u-A : « *iddhārī* » ; TL 392/22-B : « *iddhāri* ».;

3. TL 167/ṇa-A : « *noḥ pek jā 2* »

4. TL 65/ña-B « *saṅguṅ* » ; TL 167/ṇa-A : « *saṅgaṅ* » ; TL 384/u-A : « *saĝaj* » ; TL 392/22-B : « *saṅgaj* ».

5. TL 65/ña-B et TL 167/ṇa-B : « *saṅganiy* » ; TL 384/u-A : « *saṅganaṃ* » ; TL 392/22-B : « *saṅganīy* ».

6. TL 65/ña-B et TL 167/ṇa-B : « *hlœṅ mak tal bhlūt jœṅ* »

7. *Apāya* : Les quatre « mondes inférieurs » (des animaux, des trépassés, des démons, de l'enfer).

8. TL 167/ta-A : « *luḥ tal slāp* »

9. TL 167/ta-A intervertit *nisvāt* et *pasvāt*.

10. « ? »

BLy = Samatha bodhi

Sammā koṭi[1]. Se prosterner mille milliards de fois en psalmodiant devant l'Auguste, ne *[* procure pas de bénéfices *]* égaux à *[* ceux obtenus par *]* une seule récitation *(bhāvanā)* des trois augustes Propriétés *(lakkhanañāna).* C'est ce qu'on appelle conserver les feuilles du Dhamma sans encore les manger.

Sammā nappa koṭi[2]. S'asseoir pour réciter mille milliards de fois les trois augustes Propriétés **(ha-A)** ne *[* procure pas de bénéfices *]* égaux à *[* ceux obtenus par *]* une seule récitation *(bhāvanā)* des quatre habitations sublimes *(brahmavihāra).* C'est ce qu'on appelle conserver les branches du Dhamma sans encore les manger.

[[Sammā yanti koṭi]][3]. Réciter mille milliards de fois les habitations sublimes n'équivaut pas à une seule récitation de tous les versets de la Triple corbeille. C'est ce qu'on appelle conserver le tronc du Dhamma sans encore le manger.

Réciter *[* mille milliards de fois *]* tous les versets de la Triple corbeille ne *[* procure pas de bienfaits *]* comparables à *[* ceux obtenus par *]* une personne qui respecte les moralités *(sīla),* conserve pleinement le Dhamma, s'applique à dégager la lumière, ne s'occupe que de son esprit pour qu'il ne se dissipe pas, ne pense qu'au soleil, à la lune et aux étoiles, puis ferme les yeux pour voir la lumière du soleil dans l'atmosphère et sur la terre[4]. Faire cela mille **(ha-B)** milliards de fois ne *[* procure pas de bienfaits *]* semblables à un seul des quatre chemins supramondains *(lokkutara)*[5].

Sa sa nībbānaṃ hutta kothaṃ[6]. La porte du Nibbāna est si étroite que les entrées sont rares. Pour pénétrer dans le Nibbāna, se concentrer *(ūy nik ūy yal) [* au niveau *]* des fontanelles, afin de voir une lumière semblable *[[* à celle d'une étoile *]]*[7]. Faire briller et descendre *[* cette lumière *]* jusqu'au cou, puis réciter *« namo tassa »*[8], une seule fois. *[* C'est ce que *]* l'on appelle *[* atteindre la voie du *]* non-retour *(anāgāmi).*

1. « ? »
2. « ? »
3. TL 167/ta-B. «
4. Peu clair dans le texte.
5. Textuellement : « semblable à une seule *[* obtention *]* des quatre chemins supramondains ».
6. « ? »
7. TL 65/ṭha-A et TL 167/tha-A : *« phkāy »*
8. C'est-à-dire : *« namo tassa bhagavato arahato sammā sambuddhassa »*. Mais il y a une interprétation ésotérique de toutes ces formules et de leurs abréviations. Un tel sens intérieur peut justifier ici l'importance accordée à cette invocation banale.

Se concentrer pour voir la lumière du soleil, que l'on dégage, afin qu'elle brille aux neuf portes, comme si l'on allumait neuf lampes à huile. Ensuite lever les mains et saluer une seule fois : *[* C'est ce que *]* l'on appelle atteindre la voie de l'Arahant *(arahattamagga);* C'est ce que l'on appelle conserver les quatre chemins supramondains *(lokuttara);* c'est ce que l'on appelle conserver seulement les fruits (ḷa-A) du Dhamma, sans encore les manger.

Paramata ceva buddhaṃ bhāvanā[1]. *[* En revanche, *]* lorsque les augustes Prédestinés, les Eveillés-solitaires *(paccekabodhi)* ainsi que les Arahant, entrent au Nibbāna, ils *[* méditent *]*[2] à l'endroit *(anulom)* et à l'envers *(paṭilom)* et se nourrissent du Dhamma en guise d'aliments.

Examiner continuellement son corps *(paṃsukula)*[3]. Réfléchir *(raṃbiṅ)* en soi-même. Si l'on ne constate que souffrance et maladie, *[* méditer *]* à l'endroit et à l'envers par la concentration de l'intelligence *(ñāṇasamādhi),* depuis le nez jusqu'au nombril, en fixant fermement son esprit. C'est ce que l'on appelle *[*réaliser *]* le Fruit de gagner-le-courant *(sotāphala),* le chemin de la cessation *(nirodha).* Si les deux perversités *(pāpadhamma)*[4] sont rejetées, que l'on est presque libéré du doute sceptique *(vicikicchā),* que la moralité l'emporte, (ḷa-B) après la mort, on renaîtra soit en dieu soit en homme et il ne restera plus que sept existences avant d'entrer au Nibbāna.

1. « ? »

2. C'est sciemment que le terme « méditer » au sens très vague est ici choisi. En effet, les cinq versions s'accordent pour donner littéralement : « ils font » *(dhvœ).* Que font-ils à l'endroit et à l'envers ? On trouve fréquemment ce mouvement de va-et-vient employé à propos d'un mode particulier de récitation *(bhāvanā)* qui consiste à prononcer des formules dans un sens donné, normal, puis ensuite, à rebours. La suite du texte tend à faire comprendre qu'il s'agirait de la respiration, et plus exactement, de la conscience du mouvement d'absorption et d'expulsion du souffle *(āpānāna),* avec ses divers points de rétention et de déplacement interne.

3. Le concept de *paṃṅskūl* appelle une remarque. Littéralement, le mot pāli *paṃsukūla,* signifie: chiffon ramassé dans la poussière. Il s'applique notamment aux vêtements du *bhikkhu* qui doivent être, en principe, constitués de guenilles *(paṅsukūlacīvara).* La valeur sémantique de ce terme inclus cependant le mot siamois *baṅsgun,* défini, dans les dictionnaires thaïs, comme les prières que l'on fait sur un mort en même temps que l'on s'approprie le linceul qui l'enveloppe. On reconnaît là le rite khmer du *das,* plus connu en effet sous son nom siamois de *chāk,* qui signifie littéralement « tirer », à l'image du religieux dégageant une guenille de la poussière ou d'une carcasse. Ce geste peut d'ailleurs être exécuté symboliquement sur un cercueil, voir sur un être vivant, pour le bénéfice du défunt ou de la personne simulant le cadavre: c'est le *chāk mahā paṅsukūla.* En définitive, le *paṃṅskūl* s'adresse au religieux pour qui c'est l'occasion de méditer sur l'impermanence. De là, *paṃṅskūl* est devenu synonyme de *bicāraṇā,* et *paṃṅskūl kluon* signifie : « investigation sur le corps ».

4. Littéralement: « *pābv braḥ dhamm* », soit « passion, lien, défaut de l'auguste Dhamma » ou « auguste mauvaise chose » synonyme d'attachement *(saṃyojanā).* Mais il se peut que, les choses de l'esprit et du corps étant attribuées au Dhamma, les différentes perversités le soient aussi.

Se concentrer pour voir la lumière du soleil, que l'on dégage, afin qu'elle brille aux neuf portes, comme si l'on allumait neuf lampes à huile. Ensuite lever les mains et saluer une seule fois : *[* C'est ce que *]* l'on appelle atteindre la voie de l'Arahant *(arahattamagga);* C'est ce que l'on appelle conserver les quatre chemins supramondains *(lokuttara);* c'est ce que l'on appelle conserver seulement les fruits (la-A) du Dhamma, sans encore les manger.

Paramata ceva buddhaṃ bhāvanā[1]. *[* En revanche, *]* lorsque les augustes Prédestinés, les Eveillés-solitaires *(paccekabodhi)* ainsi que les Arahant, entrent au Nibbāna, ils *[* méditent *]*[2] à l'endroit *(anulom)* et à l'envers *(paṭilom)* et se nourrissent du Dhamma en guise d'aliments.

Examiner continuellement son corps *(paṃsukula)*[3]. Réfléchir *(raṃbiṅ)* en soi-même. Si l'on ne constate que souffrance et maladie, *[* méditer *]* à l'endroit et à l'envers par la concentration de l'intelligence *(ñāṇasamādhi),* depuis le nez jusqu'au nombril, en fixant fermement son esprit. C'est ce que l'on appelle *[*réaliser *]* le Fruit de gagner-le-courant *(sotāphala),* le chemin de la cessation *(nirodha).* Si les deux perversités *(pāpadhamma)*[4] sont rejetées, que l'on est presque libéré du doute sceptique *(vicikicchā),* que la moralité l'emporte, (la-B) après la mort, on renaîtra soit en dieu soit en homme et il ne restera plus que sept existences avant d'entrer au Nibbāna.

1. « ? »

2. C'est sciemment que le terme « méditer » au sens très vague est ici choisi. En effet, les cinq versions s'accordent pour donner littéralement : « ils font » *(dhvœ).* Que font-ils à l'endroit et à l'envers ? On trouve fréquemment ce mouvement de va-et-vient employé à propos d'un mode particulier de récitation *(bhāvanā)* qui consiste à prononcer des formules dans un sens donné, normal, puis ensuite, à rebours. La suite du texte tend à faire comprendre qu'il s'agirait de la respiration, et plus exactement, de la conscience du mouvement d'absorption et d'expulsion du souffle *(āpānāna),* avec ses divers points de rétention et de déplacement interne.

3. Le concept de *paṃṅskūl* appelle une remarque. Littéralement, le mot pāli *paṃsukūla,* signifie: chiffon ramassé dans la poussière. Il s'applique notamment aux vêtements du *bhikkhu* qui doivent être, en principe, constitués de guenilles *(paṅsukūlacīvara).* La valeur sémantique de ce terme inclus cependant le mot siamois *baṅsgun,* défini, dans les dictionnaires thaïs, comme les prières que l'on fait sur un mort en même temps que l'on s'approprie le linceul qui l'enveloppe. On reconnaît là le rite khmer du *das,* plus connu en effet sous son nom siamois de *chāk,* qui signifie littéralement « tirer », à l'image du religieux dégageant une guenille de la poussière ou d'une carcasse. Ce geste peut d'ailleurs être exécuté symboliquement sur un cercueil, voir sur un être vivant, pour le bénéfice du défunt ou de la personne simulant le cadavre: c'est le *chāk mahā paṅsukūla.* En définitive, le *paṃṅskūl* s'adresse au religieux pour qui c'est l'occasion de méditer sur l'impermanence. De là, *paṃṅskūl* est devenu synonyme de *bicāraṇā,* et *paṃṅskūl kluon* signifie : « investigation sur le corps ».

4. Littéralement: « *pābv braḥ dhamm* », soit « passion, lien, défaut de l'auguste Dhamma » ou « auguste mauvaise chose » synonyme d'attachement *(saṃyojanā).* Mais il se peut que, les choses de l'esprit et du corps étant attribuées au Dhamma, les différentes perversités le soient aussi.

[Une fois *]* nourri de la *[* première *]* absorption de l'auguste Dhamma *(braḥ dhammajhān)*[1], *[[* reprendre *]]*[2] *[*la méditation *]* à l'endroit et à l'envers par la concentration de l'intelligence, depuis le nez jusqu'au cœur *(citta)*[3], *[[* c'est ce qu'on appelle *]]*[4] *[*réaliser *]* le Fruit du retour unique *(sakadāgāmiphala), [*le chemin *]* de la cessation. Si l'on a détruit les *[* trois *]* perversités, à savoir: les vues fausses *(diṭṭhi),* l'orgueil *(māno),* la colère *(doso),* il manque *[* une[5] *]* existence pour atteindre le Nibbāna.

[Une fois *]* nourri de la deuxième absorption de l'auguste Dhamma *(braḥ dhammajhān 2), [[* s'efforcer *]]*[6] *[*de méditer *]* fermement à l'endroit et à l'envèrs, depuis le nez jusqu'à *[[*la poitrine *]]*[7], c'est ce qu'on appelle *[*réaliser*]* le Fruit du non-retour (anāgāmi*phala).* Si l'on a détruit les quatre perversités, à savoir: *Mekhala*[8], l'avarice *(macchariyaṃ),* les troubles de conscience *(kukkuccaṃ),* la bassesse *(hīnaṃ),* si la moralité l'emporte, notre personne sera introduite au Nibbāna parce qu'elle se sera nourrie **(aṃ-A)** de la troisième sorte *[[* d'absorption *]]*[9] de l'auguste Dhamma *(braḥ dhammajhān 3 juṃbuk).*

S'efforcer *[* de méditer *]* à l'endroit et à l'envers par la concentration sur la connaissance de la maturité *(gotrabhūñāṇasamādhi)*[10], depuis le nez jusqu'au cou, expirer, aspirer, prononcer *KA* - les cheveux, *KHA* - les poils, prononcer les 33 lettres. Il est excellent de les prononcer toutes. Qu'il s'agisse des Bouddha, de tous les Arahant *[[*qui sont nos maîtres *]]*[11], *[*au nombre *]* de cent, de mille, les Auguste méditent de cette façon, puis ils entrent au Nibbāna. C'est ce que l'on appelle *[* réaliser *]* le Fruit de l'état d'Arahant *(arahattaphala),* être

1. Je ne pense pas qu'il s'agisse d'une déformation de *pathamajhāna,* la première des quatre « absorptions » *(jhāna).*
2. TL 167/dha-A et TL 384/ṛ-A : « *ūy sā* »
3. TL 167/dha-A : « *aṃbī nāsit tal phcœt* », « du nez jusqu'au nombril ».
4. TL 167/dha-A : « *hov* »
5. TL 65/ḍa-A, TL 167/dha-A, TL 384/ṛ-A : « trois » existences.
6. TL 167/dha-A : « *ūy ūsa* »
7. TL 167/dha-A, TL 65/ḍa-A, TL 384/r-A : « *druṅ* »
8. Terme non identifié. TL 65/da-A : « *marakhyal* » (?) ; TL 167/ saute ce premier mot; TL 384/ṛ-A : « *mekhyal* »; TL 392/25-A : « *mekhal* ».
9. TL 167/dha-B. Les autres versions donnent simplement: les trois sortes de Dhamma (« *braḥ dhamm 3 jumbūk* »).
10. Textuellement : *goñānasāmmādhdhī* (?). Mais les autres versions donnent simplement « *ñānasammādhī* ».
11. TL 65/da-B : « *jār aṃmcās* »

entré dans la voie de la cessation. L'expiration et l'inspiration se font seulement du nez au cou. Là, les cinq perversités sont détruites, à savoir : la langueur *(middhaṃ),* le manque de pudeur **(aṃ-B)** et de crainte morale *(ahirikaṃ anotappaṃ),* l'agitation *(uddhaccaṃ),* l'égarement *(moha)*[1].

C'est la force ⟦ et la vertu ⟧[2] du religieux qui examine son corps *(paṃṅskūl).* Voilà ce que l'on appelle le chemin de la cessation. La destruction des cinq perversités, c'est la vertu du religieux.

Cet enseignement de la voie du Chemin et du Fruit est rare. Si l'on amasse de l'argent et de l'or pour remplir les quatre continents, [en un monceau] élevé jusqu'au plus haut point du séjour de Brahma *(akaniṭṭhakaḥ mahā bhavagga brahma)* et que l'on sacrifie [cette somme] au Kru *(grū)* afin qu'il nous enseigne la voie du Chemin et du Fruit, cela ne pourra nous être enseigné.

Si l'on commet une faute, cette faute disparaît lorsque [le Kru] nous éclaire, [car] étant éclairé on se rend compte de la faute commise. [Mais] si [l'on est dans] l'obscurité complète, comment [se rendre compte que] l'on commet une faute[3] ? L'auguste *ācāry* répond que **(1-A)** cet éclaircissement *(bhlœh)* est difficile à obtenir[4]. Si l'on n'a pas entendu [cette leçon], si l'on ne sait pas [comment faire] : chercher dans les textes [de la doctrine] du Bouddha. Dans ces textes ⟦il est dit que⟧[5], si quelqu'un meurt, il faut inviter un religieux à accomplir le *paṃṅskūl* pour ⟦ lui ⟧[6] faire prendre conscience que le « globe de l'esprit » s'en va d'abord et que l'on meurt ensuite[7]. Qu'il dise ainsi :

– « O, globe de l'esprit ! Lorsque après le repas l'on s'endort et que les peines attachées aux fautes passées nous atteignent, le globe

1. Textuellement *: doso,* la colère. Mais *doso* fait déjà partie du groupe des trois perversités (cf. Ia-B, p.97). Aucune des cinq versions ne mentionne *moha,* alors que toutes donnent deux fois *doso.*

2. Lecture difficile dans toutes les versions. TL 392/25-B rectifie cependant « *pān nimunt* » en « *pān pun* » (?).

3. TL 384/ṟ-B : « *pœr dhvœr pap noḥ bhlœr loḥ tal bhlœr pāpp noḥ ka pāt hoṅ saṃ yal bhlœh tiṅ dœbv dhvœr pāp pan bœr ṅit jhṟ̄ṅ niṅ dhvœr pāp mdec pān* ».

4. Dans tout ce paragraphe, le mot *bhlœh,* peut être traduit soit par « explication », « éclaircissement », soit par « lumière ».

5. TL 167/na-B

6. TL 167/pa-A : « *ūy braḥ saĝh raṃbiṅ* »

7. Il y a peut-être ici une allusion à l'image du poisson dans la nasse (*supra,* p.78, f. cha-B). Dans ce cas, il faudrait lire : « pour que [le moine] prenne conscience que le globe de l'esprit ouvre d'abord [la nasse (le corps)] et que l'on meurt ensuite ».

de l'esprit sort *(pœk)* et l'on meurt immédiatement.[1] C'est pourquoi je dois méditer *asvāt*, c'est-à-dire l'auguste *Sūtra*, mon expiration. Si mon inspiration ne se produit pas en retour, je mourrai dans l'instant. (1-B) On me transportera au lieu d'inhumation, dans un bard *(seṅ)*, comme l'on fait de ce mort. Arrivé à la tombe, je dois méditer *nisvāt*, c'est-à-dire l'auguste *Abhidhamma*, sans relâche ».

Examiner *(paṃṇiskūl)* d'abord son corps, puis celui des autres. Lorsque l'on examine son corps dire :

– « *Buddhaṃ jīvitaṃ yāva nibbānaṃ saraṇaṃ gacchāmi* »[2]. Je confie ma vie au Bouddha qui est le maître jusqu'à [l'obtention du] Nibbāna.

– « *Dhammaṃ* (2-A) *jīvitaṃ yāva nibbānaṃ saraṇaṃ gacchāmi* »[3]. Je confie le souffle que j'aspire et expire, à l'auguste Dhamma le maître, jusqu'à [l'obtention du] Nibbāna.

– « *Saṅghaṃ jīvitaṃ yāva nibbānaṃ saraṇaṃ gacchāmi* »[4]. Frère, euy! Je confie mon globe ~~vital~~ à l'auguste Saṅgha qui est le maître, jusqu'à [l'obtention du] Nibbāna.

Lorsque l'on meurt, les geôliers de Yama s'emparent de notre esprit et le précipitent aux enfers, parce que l'on n'a pas confié son existence à l'auguste Prédestiné. Si l'on confie sa vie à l'auguste Prédestiné (2-B), que l'on renaisse maintes et maintes fois dans le monde des hommes, après la mort, ⟦ les geôliers de Yama ⟧[5] ne s'approcheront jamais de nous. Car, pour avoir ainsi confié sa vie, une telle personne a foi dans la vertu du Bouddha, du Dhamma et du Sangha qui sont les maîtres. Les Seigneurs la protègent afin qu'elle n'accomplisse pas ⟦ de démérites ⟧[6]. Alors elle cesse ⟦ de renaître ⟧[7] dans le monde des hommes et atteint le Nibbāna.

Au demeurant, que l'on sacrifie des offrandes au Bouddha, au Dhamma, au Saṅgha, que l'on respecte les moralités, que l'on récite maintes et maintes [formules], à la mort, notre personne sera reconduite aux enfers. La moralité et les dons ne mènent pas au paradis *(suorg)* (3-A) si l'on n'offre ni sa vie ni son cœur en même temps. C'est la raison pour laquelle, on retourne aux enfers.

1. La lecture de ce passage est difficile et reste discutable.
2. « Je confie ma vie au Bouddha mon refuge jusqu'au Nibbāna »
3. « Je confie ma vie au Dhamma mon refuge jusqu'au Nibbāna »
4. « Je confie ma vie au Sangha mon refuge jusqu'au Nibbāna »
5. TL 65/na-A : « *yaṃmabhūpāl* »
6. TL 167/bha-A, TL 65/ṇa-A : « *bvuṃ pān pāpp lœy* »
7. TL 65/ṇa-A : « *loḥ slāp leṅ jāt biy manusalok* »

II,5. Voici le résumé de l'énoncé des cinq agrégats :

Voici *Na*, les douze agrégats de la mère; *MO*, les vingt et un agrégats du père. Ils proviennent du globe de l'esprit et donnent naissance aux 33 lettres[1], soit : *KA KHA GA GHA ṄA CA CHA JA JHA ÑA ṬA ṬHA ḌA ḌHA ṆA TA THA DA DHA NA PA PHA BA BHA MA YA RA LA VA SA HA ḶA AṂ.*

KA les cheveux du Dhamma, *KHA* les poils du Dhamma, *GA* les ongles du Dhamma, *GHA* les dents du Dhamma, *ṄA* la peau du Dhamma, *CA* la chair du Dhamma, *CHA* les vaisseaux du Dhamma, (3-B) *JA* les os du Dhamma, *JHA* l'épine dorsale du Dhamma, *ÑA* les reins du Dhamma, *ṬA* le cœur du Dhamma, *ṬHA* le foie du Dhamma, *ḌA* la plèvre[2] du Dhamma, *ḌHA* le ventre[3] du Dhamma, *ṆA* le poumon du Dhamma, *TA* le gros intestin[4] du Dhamma, *THA* l'intestin grêle[5] du Dhamma, *DA* les aliments frais[6] du Dhamma, *DHA* les excréments du Dhamma, *NA* la bile du Dhamma, *PA* les glaires du Dhamma, *PHA* le pus du Dhamma, *BA* le sang du Dhamma, *BHA* la sueur du Dhamma, *MA* la graisse du Dhamma, *YA* les larmes du Dhamma, *RA* le suint du Dhamma, *LA* la salive du Dhamma, *VA* le mucus du Dhamma, *SA* l'eau des passions du Dhamma, *HA* l'urine du Dhamma, *ḶA* le crâne du Dhamma, *AṂ* le cerveau (4-B) du Dhamma.

Si l'on dissocie ces 33 lettres en séries, [on obtient :

NA]-12 : *NA pitaṃ, PA semhaṃ, PHA pubvo, BA lohitaṃ, BHA sedo,* [[*MA medo*]][7], *YA assu, RA vasā, LA kheḷo, VA siṅghānikā, SA lasikā, HA muttaṃ.* Voilà pour les douze sortes de lettres.

MO - 21 : *Ka kesā, KHA lomā, GA nakhā, GHA dantā, ṄA taco, CA la chair*[8], *CHA nahāru, JA aṭṭhī, JHA aṭṭhimiñcaṃ, ÑA vakaṃ, Ṭa hadayaṃ, ṬHA yakanaṃ ḌA kilomakaṃ, ḌHA pihakaṃ, ṆA pacjāsaṃ, TA antaṃ, THA antaguṇaṃ, DA udariyaṃ, DHA karīsaṃ, ḶA muttake, AṂ matthaluṅgaṃ.* Voilà pour [l'élément] terre.

[[*BU : SAM cakkhuvatthu, VI sotavatthu, DHĀ ghānavatthu, PU jīvhāvatthu, KA kāyavatthu, YA cittavatthu.* [Voilà pour les] six feux.

1. Lecture malaisée dans toutes les versions.
2. Cf. *supra,* p. 89 note 2
3. En fait, « la rate »; TL 392/28-B remplace *boḥ* par *krabās,* l'estomac
4. En fait, « l'intestin »
5. En fait, « le mésentère »
6. En fait, « l'estomac »
7. TL 167/bha-B
8. En khmer dans le texte; soit : *maṃsaṃ*

DHĀ : SAṂ cakkhvārammaṇaṃ, ⟦ VI sotārammaṇaṃ, DHĀ, ghānārammaṇaṃ, PU jivhārammaṇaṃ, KA kāyārammaṇaṃ, YA cittārammaṇaṃ, PA manārammaṇaṃ ⟧[1]. Voilà pour les sept vents.

YA : les dix portes du corps du Bouddha[2].

NA-12, *MO*-21, *BU*-6, *DHĀ*-7, *YA*-10; l'addition de toute ceci donne les 51 vertus *(guṇ)* de l'auguste Bouddha, c'est-à-dire de l'auguste Prédestiné, l'Auguste aux six lumières.

A PĀ MA CU PA; ceci est la Quintessence *(pantūl)* des cinq livres de l'auguste *Vinaya.*

DI MAṂ SAṂ AṂ U; ceci est la Quintessence des cinq livres de l'auguste *Sūtra.*

SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA; ceci est la Quintessence des sept livres de l'auguste *Abhidhamma.*

A, c'est *Ādikamma. PĀ*, c'est *Pācittiya. MA*, c'est *Mahāvagga. CU*, c'est *Culavagga. PA* c'est *Parivāraḥ*. Ce sont les noms *[* des textes *]* du *Vinaya.*

DI, c'est *Dīghanikāya. MAM*[3], c'est *Majjhimanikāya. SAṂ*, c'est *Saṃyuttanikāya. AM*, c'est *Aṅguttaranikāya. U*[4], c'est *Khuddhakanikāya.* Ce sont les noms des cinq textes du *Sūtra.*

SAṂ, c'est *Saṅgaṇī, VI*, c'est *Vibhaṅga. DHĀ*, c'est *Dhātukathā. PU*, c'est *Puggalappaññatti. KA*, c'est *Kathāvatthu. YA*, c'est *Yamakaḥ. PA*, c'est *Mahāpaṭṭhana.* Ce sont les noms des sept textes de l'*Abhidhamma.*

II, 6.*MA*, c'est-à-dire *pasvāt*, la respiration rejette et absorbe *[* l'air *]*; *[* faire *]* le premier pas. *A*, c'est-à-dire *asvāt*, pas de respiration; *[* faire *]* le second pas. *U*, c'est-à-dire *nisvāt*, la respiration rejette *[* l'aire *]*; *[* faire *]* le troisième pas[5]. ⟦ Ceci est le nom des trois livres ⟧[6].

1. TL 384/e-B

2. Ces dix portes sont : la bouche, les deux yeux, les deux oreilles, les deux narines, le méat urinaire, l'anus, la fontanelle. Ces ouvertures, fréquemment citées dans les manuscrits TL 258/1-B, TL 260/18-A, etc.), sont mises en relation avec dix lettres correspondantes : *SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA MA A U* (TK 69/B-1-B,3)

3. Textuellement *MA*, ce qui est correct. Toutefois, ce caractère est unanimement écrit et prononcé : *MAṂ.*

4. En réalité : *KHU*, mais la confusion est unanime (graphie de *u* approchant celle de *khu*).

5. Le texte intervertit les traductions. En réalité : *pasvāt*, la respiration absorbe l'air; *asvāt*, la respiration rejette l'aire; *nisvāt*, pas de respiration.

6. TL 384/ai-A

Lorsque l'on doit entreprendre un voyage quelconque, exécuter [d'abord] ⟦ trois enjambées ⟧[1]. [A chaque pas,] s'accroupir sur les talons pour réciter :

– « *MA*, c'est l'auguste *Vinaya; A*, c'est l'auguste *Abhiddhamma; U*, c'est l'auguste *Sūtra. MA dukkhaṃ sivanibbānaṃ, A aniccaṃ sotabbaṃ nibbānaṃ, U anattā nirodhaṃ nibbānaṃ*[2] ⟧[3].

Se concentrer *(samādhi)* sur cela. Fixer *nisvāt* dans l'esprit. (4-B) Quand *nisvāt* pénètre [l'esprit] on obtient la cessation[4].

MA douleur, *A* impermanence, *U* non-être en soi.

Ajarā anirā anibbānaṃ, arogā anibbānaṃ, amaraṇā anibbānaṃ[5]. Ceci est notre condition présente.

Si l'on doit entreprendre un voyage quelconque, consulter le « diagramme solaire » et le « diagramme lunaire »[6] avant de partir. Si

1. TL 65/ta-A

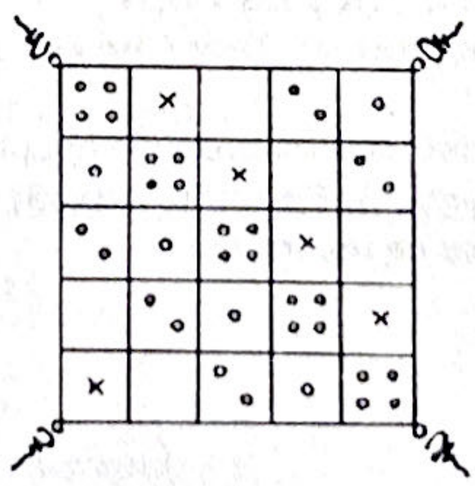
2. « *MA* douleur - Nibbāna auspicieux; *A* impermanence - Nibbāna que l'on doit écouter; *U* non-être en soi - Nibbāna de l'extinction ».

3. TL 167/ma-A à ya-A, TL 384/l-B à e-B : *« bu saṃ cakkhuvatthu / vi / sottavatthu / dhā ghanavatthu / pu / jivihāvatthu / ka / kāyavatthu / ya / citthuvatthu / 6 / tejo / ddhā saṃ cakkhurammmanāṃ / 7 / neḥ gī vayo ya gī braḥ buddarūpp dhvār dāṃṅ 10 / na 12 mo 21 bu 6 ddha 7 ya 10 phsamm damn is neh gi gun brah buddh 56 neh en gı brah ta man puny gı brah chabandharansıy man knan neh en / a pa ma cu pa / neh pantul brah vinaiy damn 5 kammbīy / di maṃ saṃ aṅ u / neḥ pantūl braḥ sūt dāṃṅ 5 kaṃmbīy / saṃ vi dhā pu ka ya pa / neḥ pantūl braḥ abbhīdharmm dāṃṅ 7 kāṃmbīy / a / gī braḥ addimgy / pā gī pācitti / ma / gī braḥ mahāvagg / cu / gī braḥ cūlavagg / pa gī braḥ parivār / neḥ jhmoḥ braḥ vīnaiy / di ı gī braḥ dighanikāy / ma / gī braḥ majjhimanikāy / ŝa / gī braḥ saĝhayutanikāy / ân / gī braḥ aṅgatanikāy / u / gī braḥ udakanikāy / neḥ jhmoḥ braḥ sūt dāṃṅ 5 kāṃmbīy / ŝa / gī braḥ saṅganīy vi / gī braḥ vibhaṅg / dhā / gī braḥ dhātukathā / pu / gī braḥ pugalapañatī / ka / gī gī braḥ kaththavātthu / ya / gī braḥ yamagg / pa / gī braḥ mahā paṭhṭhān / neḥ jhmoḥ braḥ abbhidhaṃmm dāṃṅ 7 kāṃmbīy hoṅ / ma / gī pasvāt taṅhœm cœñ cūl jhān 1 / a / gī asvāt attaṅhœm jhān 2 / u / gī nisvāt taṅhœm cœñ jhān 3 / thā pœ niṅ mān taṃmnœr dov enā 2 ūy dhvœr kāl niṅ dhvœh noḥ sot ūy angūy crahoṅ bhāvanā hoṅ / ma / gī braḥ vinaiy / a / gī braḥ abbhīdhammm / u / gī braḥ sūt / ma dukkhaṃ sivaṃ nibānnaṃ / a / aniccaṃ sota bvuṃ nibānnaṃ / u / anutā nirodhaṃ nibānnaṃ »*

4. Ou encore, d'après TL 167/ra-A notamment : « lorsque *nisvāt* [est fixé dans l'esprit], l'esprit obtient la cessation » *(kāl nisvāt noḥ ūy cit noḥ dov kān nirodh).*

5. Traduction incertaine : que signifie *anirā* (TL 384/ai-B donne : *anarā* ; TL 392/28-B donne : ~~*a*~~*nīrā)?* Le *a* initial de *ajarā, arogā, amaranā* (les trois *deva-dūta*) est-il une négation? Sous réserves : « La vieillesse n'est pas le Nibbāna, la maladie n'est pas le Nibbāna, la mort n'est pas le Nibbāna ».

6. Il s'agit d'une grille dont l'usage est quotidien, généralement tatouée sur la cuisse ou l'avant-bras :



c'est le « diagramme solaire » qui sort, partir du pied gauche[1] et faire [le premier] pas en disant : « *Buddhaṃ saranaṃ gacchāmi* ». Avancer d'un autre [pas] et dire : « *Dhammaṃ saranaṃ gacchāmi* ». Avancer encore d'un autre [pas] et dire : « *Saṅghaṃ saranaṃ gacchāmi* »[2]. Puis partir. Se remémorer les vertus des dieux qui protègent les deux phases de la respiration[3], à savoir : (5-A) la Mort, le Temps, la Lune, la Pluie, le Riz, ⟦ le Soleil, ⟧[4] la terre, l'Eau[5]. Ces huit dieux correspondent au « diagramme solaire » et « lunaire ». Se les remémorer tous et l'on aura de la chance en cours de trajet. Lorsque l'on part, réciter les saintes stances suivantes, en tenant compte de la puissance du jour[6] : « *Buddho me saraṇaṃ seṭṭhaṃ, dhamma ⟦me⟧*[7] *saranaṃ maṅgalaṃ, saṅgho me saraṇam yanti, ⟦niccaṃ⟧*[8] *paramaṃ sukkhaṃ sabba siddhī bhavantu te* »[9]. Cela dit, s'en aller.

Excellent ! Incomparable !

II,7. Parlons des trente-deux caractères se trouvant dans notre corps :

Kesā, les 50.600.000[10] cheveux.

Lomā, les ⟦960.000⟧[11] poils.

Le but est de déterminer, en fonction du jour et de l'action à accomplir, le moment propice de la journée. Le jour est pointé sur les cases verticales du côté gauche, pour la quinzaine de la lune croissante du mois, et c'est le « diagramme lunaire ». Au contraire, le jour est pointé du côté droit pour la quinzaine de la lune décroissante, et c'est le « diagramme solaire ». Les jours sont comptés de haut en bas, en revenant à la première case pour les 6e et 11e jours de chaque quinzaine. Les cinq cases horizontales correspondent aux cinq périodes de la journée: aube, matin, midi, après-midi, soir. A chacune de ces périodes répond un indice graphique qui indique les cotes de valeur suivantes: très bon (quatre zéros), très mauvais (croix), neutre (blanc), bon (deux zéros), mauvais (un zéro).

1. TL 167/ra-A donne : le « pied droit », mais ensuite le « pied gauche » pour le diagramme lunaire.
2. C'est-à-dire : « Je prends le Bouddha comme refuge, je prends le Dhamma comme refuge, je prends le Saṅgha comme refuge ».
3. Textuellement : les deux côtés (?)
4. TL 167/ra-B, TL 384/ai-A
5. Soit : les huit *lokapāla,* « les gardiens des huit directions » (TK 357/A-12).
6. Chaque jour de la semaine est traditionnellement mis en rapport avec un chiffre caractéristique : lundi-15, mardi-8, mercredi-17, jeudi-19, vendredi-21, samedi-10, dimanche-6. Il convient de réciter les formules un nombre de fois égal au chiffre du jour correspondant.
7. TL 167/la-B
8. TL 65/ta-B. Textuellement et TL 167/la-B : *aniccaṃ*
9. Traduction incertaine : « Le bouddha est mon meilleur refuge. Le Dhamma est mon refuge auspicieux. Le Saṅgha devient mon refuge. La Grande Félicité est permanente. Que tous [tes souhaits] s'accomplissent ! »
10. TL 384/ga-A, TL 392/30-A : *ibidem* ; TL 65/ta-B : 5.600.000; TL 167/la-B : 5.700.000.
11. TL 167/la-B, TL 384/ga-A. Le texte, comme TL 392/30-A, omet le chiffre des *sèn;* TL 65/ta-B : 9.600.000.

(5-B) *Nakhā*, les 20[1] ongles.

Dantā, les 32 dents ; certains *[* en possèdent *]* 33, d'autres 34, d'autres 35, d'autres 36, d'autres 37, d'autres 38, d'autres 39. Si quelqu'un est prédestiné, il en possède 40.

Taco, la peau enveloppant tout le corps qui, ramassée, représente *[* le volume *]* d'un jujube.

Maṃsaṃ, les sept cents[2] muscles de notre corps.

Nahāra, les 900 gros vaisseaux et les 700 petits vaisseaux.

Aṭṭhī, les 3000[3] parties osseuses.

Aṭṭhimiñcaṃ, la mœlle dans les os.

Vakkaṃ, les reins semblables à deux mangues ayant leur queue fixée au cœur.

Hadayaṃ, notre cœur pareil à la fleur en bouton du lotus, dont quelqu'un aurait arraché *[[* deux ou trois *]]* [4] pétales extérieurs, (6-A) suspendue la pointe en bas au milieu de notre poitrine; voilà pour l'individu sans sagesse. Une personne prédestinée, sage et bien née, possède *[* en revanche *]* un cœur dont la pointe s'ouvre légèrement, *[* alors que *]* la pointe *[* de celui *]* d'un individu vulgaire est fermée et ne s'ouvre jamais. Pour protéger le cœur, il y a *[* un volume *]* d'eau égal *[* à la contenance *]* du creux de la main.

Yakanaṃ, le foie. Les personnes bien nées, possédant la sagesse, ont le *[[* rebord *]]* [5] du foie en trois couches et celui-ci est petit, mince et mou. Le foie des individus vulgaires, mal nés, sans sagesse, a le rebord d'une seule couche, épais comme la gousse *phīkā*[6]. Le foie supporte le cœur sur notre droite.

Kilomakaṃ, la plèvre dont il y a deux sortes : (6-B) une semblable à la langue d'un veau noir, de la longueur d'un tour de poignet[7], fixée à l'intestin[8], près du foie, à gauche; l'autre semblable à *[* un essain *]* d'abeilles, fixée à droite.

1. Le texte donne « 27 », chiffre évidemment erroné et rectifié dans les autres versions.
2. TL 65/ta-B : 300; TL 167/va-A : 31; TL 382/30-A : 300; TL 384/ga-A : 3000.
3. Toutes les autres versions donnent : 300.
4. TL 167/va-B
5. TL 65/tha-A, TL 67/va-B : « *jāy greṅ* »
6. *Croxylon indicum;* les fruits de cet arbuste au feuillage décoratif, employés dans la pharmacopée locale, sont de très longues gousses brunes, aplaties, coriaces, légèrement incurvées et bordées d'un ourlet bien marqué. L'intérieur de la gousse est revêtu d'une membrane blanche.
7. TL 65/tha-A : « trois tours ».
8. Littéralement : « le gros ventre ». Cf. p. 89, note 4

Pihakaṃ, les poumons[1] dont la couleur est proche [de celle] des muscles, [composés] de 32 couches, suspendus comme une jarre au col cassé[2], de la teinte rouge d'une figue mûre.

Antaṃ, l'intestin[3], long de 32 coudées chez l'homme et de 28 coudées chez la femme, semblable à un serpent dont quelqu'un aurait coupé la tête et la queue, tendu de la gorge jusqu'à l'anus[4], (7-A) enroulé en vingt et une boucles, suspendu à l'intérieur du corps.

Antagunaṃ, l'intestin grêle[5] [enroulé] en vingt et une boucles comme le gros intestin.

Udariyaṃ, l'estomac pareil à un piège. Lorsque l'on mange, les aliments tombent et sont pris dans le piège qui les fait s'entasser dans le tube fin de bambou[6]. Les aliments frais sont alors entièrement réduits en bouillie ⟦ par un feu ⟧[7]. A ce moment-là, ils exhalent une odeur particulièrement écœurante.

Karisaṃ, les excréments qui tombent et vont buter contre la porte inférieure. La longueur [des excréments] est celle d'un[8] tour de poignet ⟦ et la grosseur celle de trois tours de poignet ⟧[9]. Ils ressemblent à de la terre[10] que l'on aurait bourrée dans (7-B) le tube de bombou fin. Ils dégagent une odeur extrêmement mauvaise.

Pittaṃ, la vésicule biliaire qui pend sous le foie. Il y en a deux sortes : l'une s'enfonce à l'intérieur du foie, l'autre va couvrir le cœur.

Semhaṃ, les glaires de notre corps, de quoi remplir une sébile.

Pubbo, le pus qui n'existe pas en permanence mais se produit lorsque l'on est blessé, que l'on souffre d'un abcès, d'une infection.

Lohitaṃ, le sang, [d'une quantité] de 48 nāḷi[11] environ.

Sedo, la sueur dans tous les poils.

1. En fait : « la rate », omise également dans les autres versions de ce passage.
2. TL 65/tha-A, TL 167/sa-A, TL 384/gha-A donnent: « au col largement évasé » *(buoc peok caṃha māt)*.
3. Textuellement : *boḥ*, le ventre; TL 167/sa-B : *boḥ ddhaṃ*, le gros ventre; TL 65/tha-B: *boḥ vien*, l'intestin.
4. Littéralement : « jusqu'à la porte à déposer les gros objets »
5. Textuellement : *boḥ tūc*, le petit ventre.
6. Désignation de l'œsophage? Plutôt des intestins.
7. TL 392/31-B
8. TL 384/gha-A donne : « huit » tours de poignet.
9. TL 167/ṣa-A: « *e dumhuṃmm pīy jamm ka taiy* »; TL 384/gha-A: *idem*
10. Textuellement : « terre de Sienne » *(tīy lœṅ)*, de même que TL 167/ṣa-A; TL 65/da-A, TL 384/gha-A donnent simplement : terre.
11. Le *nāḷi* est une mesure représentant la contenance d'une moitié de péricarpe de noix de coco. TL 65/da-A, TL 167/ṣa-B : « 7 » *nāḷi;* TL 384/ṅa-A : « 57 »; TL 392/32-A : « 47 ».

Medo, la graisse qui recouvre (8-A) les trois cents muscles[1].

Assu, les larmes qui n'existent pas en permanence mais se produisent quand on est malade, souffrant, malheureux, en pleurs.

Vasā, le suint pareil à l'huile de sésame claire qui emplit le corps et se trouve, quand il y a lieu, secrété à l'extérieur.

Khelo, la salive demeurant dans les joues, de chaque côté de la bouche, secrétée pouf recevoir les aliments qui se présentent sur le milieu de la langue.

Siṅghānikā, le mucus qui demeure dans les deux narines.

Lasikā, la sinovie[2], c'est-à-dire l'eau des passions *(rāgadosa)*, placée dans les articulations osseuses, pareille au [liquide contenu dans les] (8-B) testicules *(slar lin ?)*.

Muttaṃ, l'urine située dans la vessie.

Matthalungaṃ, le cerveau pareil à deux abcès qui trempent dans le liquide encéphalique de la boîte crânienne[3].

Imaṃ kāyaṃ[4]. Le corps de tout le monde, sans exception, contient trente-deux lettres.

II,8. Donnons le détail des quatre éléments, c'est-à-dire, des 21 éléments solides, des 12 éléments liquides, des 6 éléments ignés, des 7 éléments gazeux.

Les éléments de la terre sont : *kesā, lomā, nakhā, dantā, taco, maṃsaṃ, nahāru, aṭṭhī, aṭṭhimiñcaṃ, vakkaṃ, hadayaṃ, yakanaṃ, kilomakaṃ, pihakaṃ, pacjasaṃ, antaṃ, antagunaṃ, udariyaṃ, karisaṃ, matthake, matthakuṅgaṃ;* ce qui fait vingt et un.

Les (9-A) douze éléments de l'eau sont : *pittaṃ, semhaṃ, pubbo, lohitaṃ, sedo, medo, assu, vasā, kheḷo, siṅghānikā, lasikā, muttaṃ;* ce qui fait douze.

Les quatre éléments de la chaleur sont :

Yenapatī[5], la chaleur interne continuelle.

1. TL 392/32-A donne : 3000 muscles
2. Textuellement : « l'eau glissante »
3. Textuellement : « l'eau du cerveau pareille à deux abcès mélangés à l'eau qui-est-dans-le-crâne (en pâli dans le texte : *atthi matthake*) de la boîte crânienne ». TL 167/śa-A: « *rīy e khluon* (lire *: khuo*) *noḥ pratūc nūv msov 2 tuṃm* » (le cerveau pareil à deux boules de farine). TL 392/32-B: « *pratūc nūv tuṃmpov 2 tuṃ ṣar (kūr ?) slāy nūv dik atthimān* » (comme deux abcès en culture dans l'eau encéphalique).
4. En pâli dans le texte : »
5. TL 65/dha-A : *yesanapatha;* TL 167/ha-A: *yœnasanapata;* TL 384/ca-B: *yesantaṃpataṃ;* TL 392/33-A: *yenapatti.*

Yenajirittī[1], l'élément igné qui brûle dans tout le corps, provoquant rapidement la vieillesse, la perte des dents, le blanchissement des cheveux.

Yenasitādipakāṃṅ[2], l'élément igné qui réduit continuellement les aliments en *[* substance *]* fine.

Les six[3] éléments du mouvement sont :

[[Uddhaṃgamāvā[4], le vent qui souffle des pieds en remontant jusqu'à la tête.

Apogamāvāta[5], le vent qui souffle du nez jusqu'aux pieds.

Kucchisayāvatā[6], le vent qui souffle à l'extérieur des vaisseaux.

Kucchisayavatā[7], le vent qui souffle à l'intérieur des vaisseaux.

Athaṃmaggatthārinovātā[8], le vent qui souffle constamment en suivant les vaisseaux du corps.

Āsāsapasāsayāvātā[9], le vent qui souffle pour actionner la respiration. *]]* [10]. **(9-B)** Ces six éléments du mouvement existent dans le corps de chacun.

Les quatre éléments, la terre, le vent, le feu et l'eau, sont les quatre Venimeux *(asīrābīy).* Ces quatre venimeux étreignent le corps, causant d'incalculables souffrances à la tête, aux jambes, aux bras. Pour une personne prédestinée, réfléchie *(tamriḥ),* intelligente, qui sait que la vicissitude et l'impermanence des renaissances n'engendrent que douleur et souffrance **(10-A)** corporelle, *[[* pour qui tout cela est

1. TL 65/dha-A : *yenajjira;* TL 167/ha-A : *yœnajīra;* TL 384/ca-B : *yenajira;* TL 392/33-A : *yenajivita.*

2. TL 65/dha-A : *yenasitādapākaṃ;* TL 167/ha-A : *yœnasattādipākaṃ;* TL 384/ca-B : *yenasitādicākaṃ;* TL 392/33-A *yenasitādipākaṃ.* Trois feux sont seulement mentionnés dans toutes les versions

3. TL 392/33-B donne : les « 7 »

4. TL 65/dha-A : *uddhaṃgamāvātā;* TL 161 *uddhaṃhavatā;* TL 384/ca-B: *adhogamāva;* TL 392/33-B: *apotamāvatā.*

5. TL 65/na-A : *uddhaṃgamāvātā;* TL 161: *kum cīs yā āpodhātumavatā;* TL 384/ca-B: *adhogamāva;* TL 392/33-B: *apotamāvatā.*

6. TL 65/na-B: *kucchisayāvatā;* TL 161: *kuṃchchīsayāvatā;* TL 384/ca-B: *kacchāsayathvā;* TL 392/34-A: *kaṃnūsayāvātā.*

7. TL 65/na-A : *kucchisayāvatā;* TL 161 : *dorātāsa;* TL 384/ca-B : *kacchisayavā;* TL 392/33-B : *dorātāsa.*

8. TL 65/na-A : *muggaphtārinovātā;* passage sauté dans TL 161 et TL 392; TL 384/ca-B : *aṅgapasāvā.*

9. TL 65/na-A, TL 161: *āsāsapasāsayāvātā;* TL 384/ca-B: *āsāsapasāvā;* TL 392/34-A : *asāsapasāsasayāvātāra.*

10. TL 167/ha-B: « *uddhaṃgamāvā gī khyal pak phāt aṃbīy jœṅ hlœṅ dov kpal / apogamāvātā gī khyal pak aṃbīy nāsit dov tal pāddā kucchisayāvatā gī khyal pak krov sasaiy kucchisayāvatā gī khyal pak phāt knaṅ sasaiy athaṃmaggatthārinovātā gī khyal pak tāmm toy sasaiy sabv thṅaiy is dāṃṅ khluon asāsapasāsayāvātā gī khyal pak phāt ūy taṅhœm ceṅ cūl* ».

parfaitement clair dans l'esprit, pour qui plus rien ne subsiste des affaires du « cercle perpétuel » *(saṅsara)*][1], le seul désir est le séjour du Nibbāna, l'asile dont on ne peut être frustré.

II,9. Parlons des quatre-vingts groupes de vers demeurant dans le corps.

Il y a deux sortes de vers: l'une appelée *balaṃ*, l'autre appelée *mahābalaṃ*[2]. Ces deux espèces nichent et se nourrissent à la racine des cheveux, causant une souffrance extrême.

Il y a trois sortes de vers, appelées *mahāruppatāmmīnocatāmīddhama, middhamaa, samatāsamatā*[3]. Ces trois espèces se nourrissent dans le nez.

Il y a trois sortes de vers appelées *khusappakakālamukkho,* (10-B) *apritisi, apola*[4]. Ces trois espèces se nourrissent dans la langue.

Il y a deux sortes de vers appelées *paṇarajūtatāra, lohitā*[5]. Ces deux sortes se nourrissent dans les muscles.

Il y a deux sortes de vers appelées *raṃmbhāra, mahāraṃbhāra*[6]. Ils se nourrissent dans la gorge[7].

Il y a deux sortes de vers appelées *yāvatta, sota*[8]. Ils se nourrissent dans le tibia.

Il y a deux sortes de vers appelées *rattanā, vāraddhā*[9]. Ces deux [espèces] se nourrissent dans le mésentère.

Il y a quatre sortes de vers appelées *dāntā, madantara, rohivā,* [[*mahārohivā*]][10]. Ces quatre espèces se nourrissent dans le cœur.

1. TL 167/ḷa-A : « *dāṃṅ aṃmpalneḥ jāk knaṅ cit lok hnāss is ktī vatth saṅsār* ».
2. TL 65/ṅa-B : *balaṃ, mahābalaṃ ;* TL 167/ḷa-B : *balaṃṅ, mahābalaṃṅ;* TL 384/ca-B : *ballaṃ, mahāballaṃ;* TL 392/34-A : *bulaṃ, mahābulaṃ.*
3. TL 65/na-B saute ce groupe; TL 167/ḷa-B : *mahāvuppattā minoḥ cattāmi ddhaṃ midaṃ aḥ maḥ aḥ sapattāsamatthatā;* TL 384/ca-B : *mhārūp taminokhā catamiddam 1 miduomaa 1 samatāsamadikā 1 :* TL 392/34-B : *mahāruppa gāmmī nocatammīddhaṃm, maddhaṃmaa, samatasamatā.*
4. TL 65/pa-A : *usapakkhaṃgālamukkho, apatalī, polaṃ;* TL 167/ḷa-B : *usapakkhāmukkho, aspatasi, apola;* TL 384/ca-B : *usapakkhakālamakkho 1 apatisi 1 acola;* TL 392/34-B : *uppakakālamukkhār, acitisi, apola.*
5. TL 65/pa-A : *paṇaraphūtūttā, lohitā;* TL 167/aṅ-A : *anarajutūtākha, lohitā;* TL 384/cha-A : *kānarajū 1 tūtā 1 lohitā 1 ;* TL 392/34-B : *paṇarajukatāra, lohitā.*
6. TL 65/pa-A : *raṃmbhāra, mahārambhā;* TL 167/aṅ-A : *raṃmbhā, mahāraṃbhā;* TL 384/cha-A : *rambhā 1 mhārambhā 1 ;* TL 392/34-B : *raṃmbhā, mahāraṃmbhā.*
7. TL 65/pa-A donne : « dans les yeux ».
8. TL 65/pa-A ne donne que : *yāvatta;* TL 167/aṅ-A : *yāvatta, sābha;* TL 384/cha-A : *yāvata 1 lobha 1 ;* TL 392/34-B : *yāvagga, sotavā.*
9. TL 65/pa-A : *rāttajā, rāradhdhā;* TL 167/aṅ-A : *tunnā, rāraddhā;* TL 384/cha-A : *rātanā 1 vāradhdhā 1;* TL 392/34-B : *rāttanā, vāraddha.*
10. TL 65/pa-A donne dans l'ordre : *dantā, rohivā, mahārohivā, madantā;* TL 167/an-B : *dantā, madantā, rohi, mahārohi;* TL 384/cha-A : *dantā 1 madantā 1 rohivā 1 mhārohivā :* TL 392/34-B : *dantāra, madantā, rohirā, mahārohivā.*

Il y a ⟦ trois ⟧ [1] **(11-A)** sortes de vers appelées *valo, tandā, vanā* [2], ceux-ci se nourrissent dans le foie.

Il y a six sortes de vers appelées *varasimhi, varavantara, ⟦mhā-varavantā⟧* [3] *sippā, mahāsappā, santarasantarā* [4]. Ces [six espèces] se nourrissent dans les intestins.

Il y a ⟦trois⟧ [5] sortes de vers appelées *khajarā, saranahajjā, mahā-saranahajjā* [6]. Ces trois [espèces] là se nourrissent dans l'estomac.

Il y a neuf sortes de vers appelées *nālā, khupabara, vandāpaha, pāṇā, patā, dandā, pujjā, makhā, rimalā* [7]. Ces neuf [espèces] se nourrissent dans les glaires, la graisse, la sueur.

Il y a deux sortes de vers appelées *abbhīmunathā, semaha* [8]. Ceux-là se nourrissent dans le suint.

Il y a trois **(11-B)** sortes de vers appelées *tīsā, barayo, nocākā* [9]. Ceux-là se nourrissent dans l'intestin, jusqu'à la tête.

Il y a quatre sortes de vers appelées *lommamukhā, mahālomā-mukhā, mañjaṃ, mahāmañjaṃ* [10]. Ceux-là se nourrissent au milieu de la bouche.

1. Toutes les autres versions.
2. TL 65/pa-B : *varalo, tajha, vana;* TL 167/an-B : *vayo, gadha,* (ou *ganga*), *vana;* TL 384/cha-A : *valo 1 tanha 1 vana 1 ;* TL 392/34-B : *valo, tanda, vana.*
3. TL 384/cha-A
4. TL 65/pa-B : *varasahi, vadantā, mahāvaravatdantā, sampā, santarantarā;* TL 167/aṅ-B : *varantā, mahāvarantā, sippā, mahāsippā, santarantārā;* TL 384/cha-A : *varasīmhī 1 varavantā 1 sacā 1 mhāsaca 1 mhāvaravantā 1 santarantārā 1;* TL 392/34-B : *varasimhī, varavanta, sippā, mahāsippa, santarasantārā.*
5. TL 65, TL 167.
6. TL 65/pa-B : *ujjarā, saranāhajā, mahāsaranāhajā;* TL 167/aṅ-B : *ujarā, saranapāphā, mahāsaranapāphā;* TL 384/cha-B: *ujarā 1 saranahajā 1 mhāsaranahajā 1;* TL 392/34-B: *khajjarā, saranahaja, mahasaranahaja.*
7. TL 65/pa-B : *nālā, ūpabva, vathāpaha, pānā, pattā, dantarā, pujā, pakkhā, vimalā;* TL 167/aṅ-B : *balā, uppabva, vaddāmahā, pānā, patā, dandārā, mujā, pakhā, maralā;* TL 384/cha-B : *nālā ūpaba, vaddhāmahā, pāṇā, patā, daddarā, pujā, pakhā, mavīlā;* TL 392/35-A : *nālā, ūpabara, vaddhamaha, pāṇā, pattā, dandā, pajjā, makhā, vimalā.*
8. TL 65/pa-B : *atīmanujā, semha;* TL 167/gha-1A : *abbhimunajā, sepapā;* TL 384/cha-B : *abbhimunajā, semaha;* TL 392/35-A : *abbhīmunuththā, semha.*
9. TL 65/pa-B : *bīsasā, barayo, pāṇakā;* TL 167/gha-1A : *tisā, berayo, pānachākā;* TL 384/cha-B : *tilā, berayo, cānaṇākā;* TL 392/35-A : *tisā, barayo, nopakā.*
10. TL 65/pah-A : *lomukha, mahālohmukha, mañjaṃ;* TL 167/gha-1B : *lohamukkhā, mahālohamukkhā, meñjaṃ;* TL 384/cha-B : *lomukkhā, mhālomukkhā, meñcaṃ, mhāmeñcaṃ;* TL 392/35-A : *lommāmukkha, mahālommāmukhā, meñaṃ, mahāmeñaṃ.* Notons que TL 65, TL 161, TL 167, annoncent « cinq sortes » de vers ; que TL 167 affirme que ces vers se nourrissent « au milieu de la tête », alors que TL 65, TL 392, donnent simplement « au milieu ».

Il y a [trois] sortes de vers appelés *ritīlantā, tejantā, silavā* [1]. Ceux-là se nourrissent dans les yeux.

Ces quatre-vingts familles de vers se nourrissent dans notre corps qu'ils dévorent quotidiennement, continuellement. Ils y demeurent comme dans leur maison, procréant leurs petits, amoncelant leur descendance, mourant, naissant, mourant et naissant à nouveau, installés dans les lieux que l'on vient d'énoncer. [La liste] de ces quatre-vingts familles de vers (sn-A) a seulement été résumée. Si l'on avait dû la détailler, de la lignée, des enfants, petits-enfants, arrières petits-enfants, fils des arrières petits-enfants, petits-fils des arrières petits-enfants, ces vers eurent été si nombreux que l'on n'aurait pas pu les compter. *Atthisahassānī* [2], ce qui veut dire en pāli: 8000 groupes de vers.

Ceci ⟦ est le traité des ⟧ [3] racines de l'auguste base de l'action *(mūl braḥ kammaṭṭhān).*

Le *bhikkhu* Suvan' Kesasūr a achevé de graver [ces feuillets] un dimanche, premier jour de la lune décroissante du mois de *phaggun̤,* année du Serpent 3°du cycle [4].

Fin.

1. TL 65/pha-A : *vitilantā, tejonto, silavā;* TL 167/gha-1A : *vitilantā, tejantā, silavā;* TL 384/cha-B : *ratilāntā, tejatā, silavā;* TL 392/35-A : *vitilantā, tejanā, silavā.* Toutes les versions annoncent « cinq sortes » de vers mais n'en mentionnent que trois.

2. Littéralement : « Il y a de nombreux millions ». TL 65/pha-B traduit par « 80 groupes de vers »; TL 167/ghā-2A par « 4000 groupes »; TL 384 et TL 392 donnent « 8000 groupes ».

3. TL 392/SN.-A

4. Soit le 5 mars 1881 AD. Le témoignage du Supérieur de Vat Kambôl atteste que ce manuscrit excistait avant la dernière année du Serpent 3º (1941 AD). D'ailleurs, ce 1er jour de la lune décroissante du mois de *phaggun̤* (2 mars 1941) ne tomberait pas sur un dimanche, comme l'indique le texte avec justesse, mais sur un lundi.

COMMENTAIRE

Les textes du *mūl kammaṭṭhān* n'exposent pas de façon satisfaisante l'enseignement qu'ils contiennent. Le commençant doit recourir aux explications du maître, d'autant plus nécessairement que certaines questions sur lesquelles l'énoncé s'appuie peuvent être simplement mentionnées. C'est ici le cas de la théorie des *guṇa*, pourtant fondamentale. C'est encore le cas du rôle primordial des caratères *MA A U* à peine signalés au moment de la conception. Les commentaires devaient cependant se limiter au cadre fourni par le texte et bon nombre de points, plus ou moins importants, ont été omis et réservés pour des études ultérieures[1]. En revanche, en raison de l'importance particulière qui leur était donnée, certains sujets ont été plus largement commentés, avec des références à d'autres textes. Cela ne signifie pas que leur étude est exhaustive et ne sera pas reprise plus tard, peut-être dans une optique différente.

Le tour extérieur donné à l'enseignement dont il s'agit rend délicate toute analyse. Le langage secret et les symboles enfouissent chaque expression dans un imbroglio d'aspects possibles. En effet, un texte est toujours destiné à des lecteurs préparés. Pour nous, la difficulté et le risque d'erreur de ce travail d'interprétation ne peuvent être dissimulés. C'est pourquoi les passages commentés l'ont été en constante relation avec les chefs de monastères et les personnalités religieuses connus pour êtres les plus autorisés à débattre ces questions d'une doctrine déjà antique, sans doute, jamais soumise à aucune étude critique, certes, mais sur laquelle encore de nombreux orateurs d'une compétence insoupçonnée joutent de savoir en public. Dans les grandes *sālā* de pagode, j'ai maintes fois assisté à des débats de ce genre. L'un après l'autre, les maîtres prennent la parole en joignant les mains et citent de mémoire, sur un ton professoral bien dosé, de larges extraits de textes répondant aux questions posées. Bien qu'elle n'ait pas toujours été satisfaisante, l'authenticité d'une telle exégèse était indispensable. Les thèses exposées dans ce manuel ont donc été examinées, pour l'essentiel, sur la base des éclaircissements fournis au cours de semblables controverses.

1. Tout spécialement, l'importante et complexe question du « globe de cristal » fera l'objet d'une étude à part.

Les « Enfants de l'Esprit » *(cittakumārā cittakumārī)*

Les « Enfants de l'Esprit », les « Enfants *[*fait*]* d'esprit », ou encore les « Enfants Esprit », représentent une thèse originale. C'est en vain qu'on cherche à comparer leur histoire avec ce qui existe dans les autres traditions connues. On peut néanmoins tenter de gloser le concept qu'ils incarnent et noter les croyances sur lesquelles ils s'appuient nécessairement.

Cittakumārā et *cittakumārī* survivent à l'individu après la dissolution du composé corporel. C'est le résidu de l'être dans le temps qui sépare la mort d'une nouvelle naisssance. C'est son individualité psychique que les textes khmers identifient respectivement avec le « globe vital » *(ṭuoṅ jīvit)* et le « globe de la conscience » *(ṭuoṅ viṅṅāṇa)*[1] ou, plus généralement encore, par des termes qui désignent un aspect typique et déjà élaboré des thèses theravādin: l'esprit *(citta)* et les facteurs mentaux *(cetasika)* qui sont liés à l'esprit (*infra*, p. 119).

Or ce résidu ne peut être autre chose qu'un dérivé des éléments psycho-physiques qui composent l'individualité empirique, puisqu'il demeure soumis au devenir du *saṃsāra*. Quelle est donc cette entité qui survit à la réalité grossière tout en restant conditionnée ? Le texte nous apprend qu'il s'agit du *nāmarūpa* (cha-B) régi par l'expiation des actes dans le royaume de Yama. C'est donc une personnification de ce « substratum d'existence » conditionné: le nom *(nāma)*, la forme *(rūpa)* et les actes *(kamma)*.

Si cela fait évidemment songer aux conceptions exposées dans les *Upaniṣad*[2], l'identification de l'homme phénoménal avec sa conscience individuelle *(citta, viṅṅāṇa)* n'est pas non plus étrangère aux conceptions du bouddhisme où le *nāmarūpa* et le *viṅṅāṇa* sont dits se conditionner mutuellement[3]. La relation *cittakumārā-cittakumārī / nāmarūpa* n'est donc point singulière. Cependant, dans le bouddhisme orthodoxe, on sait que rien ne transmigre. On sait que le phénomène de la renaissance se produit, d'une existence à l'autre, par un lien comparable à celui qui unit la voix à l'écho. A l'instar des thèses Pudgalavādin qui ont prôné la théorie du « porteur de fardeau » *(bhārahāra)* et admis l'existence d'une personne *(pudgala)* indépendante des cinq

1. *Dhammatray;* TL 133, IV/cie-B
2. *Brhādaraṇyaka-Upaniṣad*, 1,6,1; cité par : K. BHATTACHARYA, *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien*, PEFEO XC, Paris 1973, p. 153.
3. *Ibidem*, p.49

agrégats[1], il semble que l'entité transmigrante *cittakumārā-cittakumārī* des anciens Mahānikāy va à l'encontre de la position canonique qui condamne le passage d'un être à l'autre du même *viññāṇa,* du même *nāmarūpa* inchangé[2].

Le bouddhisme qui a recueilli cette désignation de l'être phénoménal basée sur le composé du nom et de la forme, a en même temps élaboré une autre analyse de l'individu fondée sur l'existence des cinq agrégats *(khandha).* Les deux concepts ont alors été mis en correspondance et *rūpa* a désigné les *khandha* corporels puis *nāma* les *khandha* incorporels. Dans cet ordre d'idée, la tradition khmère a également conservé un *nāma* et un *rūpa,* non plus comme principes personnifiés, mais comme agent créateur du composé psycho-physique de l'être:

rūpadhamm	*rūpakkhandha*	21 organes solides
nāmadhamm	*vedanākkhandha*	12 organes liquides
kusalā-akusalādhamm	*saññākkhandha*	6 organes des sens
abhidhamm	*saṅkharakkhandha*	7 objets des sens
abhidh. + les 3 souffles	*viññāṇakkhandha*	10 ouvertures

Mais en tant qu'élément du substrat individuel, il ne s'agit plus du *rūpa-nāmadhamm* que les Khmers ont symbolisé par les « Enfants de l'Esprit ». *Cittakumārā* et *cittakumārī* personnifient essentiellement le principe psychique qui transmigre d'une existence à l'autre et qui constitue, en tant que *citta,* le point d'appui et la raison d'être de l'agrégation des *khandha*[3]. Ils sont, d'une certaine manière, l'évocation au niveau des données de l'expérience personnelle de l'agrégat de la connaissance que le Bouddha a désigné comme base du nom et de la forme et sans lequel l'embryon dans le sein maternel ne naîtrait pas[4].

Se référant au contenu des *Upaniṣad,* Śaṅkara a notamment précisé que les éléments psycho-physiques qui constituent l'individualité sont issus et formés du *nāma* et du *rūpa*[5]. Cette thèse rejoint la position des textes khmers qui eux aussi affirment que la forme de l'embryon est élaborée par les « Enfants de l'Esprit » **(cha-B)**. L'expression *nāmarūpa* atteste un très vieux concept indien, et la juxtaposition de ces deux termes constitue le « principe d'individuation » par l'intermédiaire duquel l'Un apparaît sous la forme du Multiple[6]. On a précisément vu dans le texte (II, 5), que le nom et la forme ne sont pas

1. *Saṃyuttanikāya, Khandhāvagga, 22*
2. *Majjhimanikāya, Mahātaṇhāsaṅkhayasutta.*
3. LOUIS DE LA VALLEE POUSSIN, *La négation de l'âme et la doctrine de l'acte,* JA. 1902, II, p. 271
4. *Dīghanikāya, Mahānidānasuttanta,* 21 (D.II.63)
5. Cité par K. BHATTACHARYA, *L'ātman-brahman...,* p. 154
6. *Ibidem,* p. 152

autre chose que les formations subtiles et corporelles de l'auguste Dhamma *(nām braḥ dhamm, rūp braḥ dhamm)*, et l'on montrera plus loin que la tradition des anciens Mahānikāy représente justement l'Etre absolu par le Dhamma personnifié.

Les croyances populaires et les idées animistes des traditions indiennes primitives ont forgé l'existence d'une entité vivante immuable pour représenter le principe personnel de l'être empirique. On connaît par exemple l'être nain des *Upaniṣad*, haut d'un empan[1], sorte d'*ātman* individuel et corporel qui se meut en gémissant à travers les existences. Le canon pāli a peu discuté en lui-même le problème de l'être psychique en cours de transmigration. En revanche, les Sarvāstivādin Vaibhāṣika ont parlé d'un *gandharva*, porteur du psychisme, qui s'incorpore à l'embryon à l'occasion de l'union sexuelle d'un mâle et d'une femelle[2].

La tradition du Tantrisme bouddhique, telle qu'elle est notamment présentée dans le *Caṇḍamahāraṣanatantra*,[3] fournit une observation assez approchante de l'allégorie des anciens Mahānikāy. Sur le mode d'une description qui peut être utilisée par le yogin comme base de création mentale, le texte traite du sort de l'individualité psychique dans la condition entre la mort et la naissance suivante. A l'image de *cittakumārā* et *cittakumārī*, l'être se mélange dès la conception à la semence parentale et devient une existence : « Placé en un endroit, l'être dans l'existence intermédiaire avec ce qui commence par l'*avidyā* et finit par les six supports sensoriels, regardant le triple monde, voit les femmes et les hommes passionnés. (. . . .) Puis, s'assimilant au sperme, sortant avec grande passion du vajra du père par le canal *avadhūtī (suṣumnā)*, il se place, par le canal de vajradhātvīsvarī qui se trouve dans la cavité du lotus, dans le bassin, dans le canal de la naissance. Parvenu à l'intérieur par une transpiration, il devient une existence. Et, successivement appelé *kalala, arbuda* (boulette), *ghaṇa* (masse), *peśī* (chair), en neuf ou dix mois, il sort par la voie par laquelle il était entré: la naissance a lieu. »[4]

Le texte khmer précise nettement que *nāṅ Cittakumārā* et *nāṅ Cittakumārī* sont communément tenus pour des *asurakāy* (cha-B). Les croyances populaires admettent, en effet, l'existence d'êtres invisibles, englobés plus généralement sous la désignation de *brāy*, qui pénètrent et tourmentent les corps et plus particulièrement ceux des nourrissons, voir des fœtus en gestation. Il existe des amulettes frappées à leur image (Planche IX) et on leur adresse nombre d'invocations magiques, de

1. *Chāndogyaupanisad*, V,18. 1-2; trad. E. SENARD, Paris 1930, p. 73
2. J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, II, Hanoi 1953, p. 542
3. J. FILLIOZAT, *Le complexe d'OEdipe dans un tantra bouddhique*, Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou, Paris 1971
4. *Ibidem*, p. 146

prières et de formules, pour se les concilier, pour bénéficier de leur protection :

Ehi, ehi, cittakumāro ma ma !
Buddho namo buddhāya ma ma !
Kumārā ma ma, kumārī ma ma !
Kumāraṃ ma ma !
Ehi, brāykumārā vœy !
(fonds populaire)

Ces croyances populaires montrent clairement que ces *brāy* sont des entités individuelles transmigrantes et errantes, et que c'est à ce titre que *nāṅ* Cittakumārā et *nāṅ* Cittakumārī, grâce à leur rencontre initiatique sous l'arbre Ūsokbhoktar, vont renaître au pays des Jambosiers. Dans leur domaine respectif, ces deux approches différentes : *citta-nāmarūpa* et *brāykumār,* représentent l'aspect doctrinal et l'aspect pratique du même principe.

Les racines de la base d'action *(mūl kammaṭṭhān)*

L'étude du *kammaṭṭhān* est explicitement mise en relation avec la naissance initiatique des Enfants de l'Esprit. Dans le texte, la similitude entre le Yogāvacar, celui qui pratique le *kammatthan,* et Cittakumara est telle que dans certaines phrases le sujet peut être à la fois l'un et l'autre **(dha-B / na-A).**

En pāli, le mot *kammaṭṭhān* signifie littéralement : « lieu de travail », « base de l'action *[*méditative*]* ». D'une façon générale, dans le bouddhisme d'origine indienne, y compris le *mahāyāna,* le *kammaṭṭhān* désigne l'ensemble des exercices de méditation. Au Cambodge, il exprime plus proprement une technique, une voie, une optique spéciale, une façon particulière de concevoir l'effort bouddhique. A l'examen, en effet, le concept ne se réfère pas précisément à la série des quarante « bases de méditation » exposées dans le *Visuddhimaga.* Ici, on parle « du » et non « des » *kammaṭṭhān,* exactement comme s'il s'agissait d'une doctrine distincte. Le mot est couramment assimilé à une série de synonymes, tels que: *mūl,* « racine », « principe »; *dhamm knuṅ,* « questions intérieures », « choses internes »; *kpuon lak',* « traité secret »; qui tous évoquent un enseignement ésotérique.

Le texte affirme que « ceux qui souhaitent se dégager du cercle sans fin de la souffrance et de la peur doivent s'évertuer à connaître le *mūl braḥ kammaṭṭhān* » **(ka-B),** c'est-à-dire le pivot de ce « lieu d'action » *(kammaṭṭhān)* qu'est la condition humaine de l'adepte, la seule « base d'action » possible pour l'homme : son corps. C'est par

conséquent apprendre la genèse de l'embryon, lequel est au corps humain ce que les racines sont à l'arbre.

Bref, pour rompre le flux incessant des renaissances, il faut agir sur la plaque tournante des racines profondes de l'existence formelle, c'est-à-dire sur les prolongements intra-utérins du corps humain. Les racines *(mūl)* sont l'embryon; la base d'action *(kammaṭṭhān)* est le corps du Yogāvacar.

La quête symbolique de l'embryon.

Alors que l'Eveillé hésite devant l'œuvre de prédication et que Māra, personnification de la mort, tente de le convaincre d'entrer immédiatement dans le Nibbāna sans prêcher la doctrine qu'il vient de découvrir, les *Sūtrapiṭaka* et les *Vinayapiṭaka* anciens s'accordent pour affirmer que le Bouddha se résout finalement, grâce à l'intervention de Brahma, à dispenser son enseignement. L'Eveillé cherche à qui prêcher d'abord la Doctrine, puis c'est la conversion des cinq premiers disciples[1].

Or le texte khmer fait état d'une tradition différente. Sans différer son entrée dans le Nibbāna, c'est à Yama que l'Eveillé lègue l'auguste enseignement. Paradoxalement, le Maître du royaume des morts se fait complice du Bouddha et accepte de ne pas consigner dans son funeste registre « ceux qui fermeront les yeux pour voir le Globe de cristal » **(ca-B)**. Car l'être transmigrant ne peut échapper à Yama et va périodiquement purger les conséquences de ses actes mauvais aux enfers, puis renaît à nouveau, inlassablement.

Voilà posés les fondements de l'initiation du Yogāvacar: Comment échapper au Temps *(kāla)* et à la Mort *(yama)* ? En s'emparant du Globe de cristal. Où se trouve le Globe de cristal? Au pays des Jambosiers. Ainsi les Enfants de l'Esprit vont-ils prendre congé du roi Yama et renaître au pays des Jambosiers.

Les Enfants de l'Esprit sont le Yogāvacar **(na-A)**. Le pays des Jambosiers est le monde des hommes pour l'être transmigrant, la matrice maternelle pour l'adepte. Cette allégorie donne sa vraie dimension à la quête initiatique. C'est un magnifique exemple du génie simple et limpide de la pensée traditionnelle. L'anecdote de *nāṅ* Cittakumārā *nāṅ* Cittakumārī se situe à la base même de l'enseignement des anciens Mahānikāy.

1. A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Bouddha*, PEFEO, Paris 1963, p. 135 sqq.

Les Enfants de l'Esprit symbolisent l'adepte devenu conscient de sa condition tragique. Le dieu qui les questionne, c'est le Kru qui indique au postulant égaré que pour échapper à Yama il faut connaître son origine, ses parents véritables, autrement dit qu'il faut percer le mystère des éléments **(da-B)**. Connaître son origine, c'est connaître les racines de la base de l'action *(mūl braḥ kammaṭṭhān)*. Cette action supérieure représente la quête de l'initié pour s'emparer du Globe de cristal, « en fermant les yeux » **(ca-B)** c'est-à-dire par l'esprit, à l'image de l'embryon, à l'image des Enfants de l'Esprit qui vont renaître dans le pays des Jambosiers. Dans ce pays, il y a un figuier. Ce figuier c'est le fœtus, c'est la propre demeure de l'adepte, son corps physique auquel la comparaison donne des dimensions cosmiques. C'est le Dhamma :

L'arbre croît aussi haut qu'est le Nibbāna.
Ses racines de cristal
sont au nombre de vingt-six.
Serti de diamants est le tronc précieux
qui se développe au delà
des quatre continents.
Les premières branches,
telles six étoiles merveilleuses,
se subdivisent en neuf rameaux
dont l'épaisse frondaison
très rarement
se déssèche.
Les branches supérieures,
dont le nombre est de seize,
d'une feuillée serrée
et toujours persistante,
supportent des fruits
qui longtemps durent avant de choir.
Les branches suivantes
- il y en a neuf fort belles -
[ont un feuillage] très dense
de feuilles vieilles et nouvelles
qui, le moment venu,
tombent une à une.
Au milieu de l'embranchement,
tant de fois reproduit
en des fourches innombrables,
[jaillissent] quatre branches salutaires,
asile permanent
qui protège tous les êtres.
Ce sont les quatre conditions *(paccaya)*
de l'homme actuel,
le refuge constant
qui répand la fortune,
la félicité et le succès.
Elles portent feuilles, fleurs et fruits
qui murissent et tombent
dans le réseau du Monde,

pour se modifier au [contact du] sol
et faire naître des figuiers
possédant cinq branches.
Un *indriy* monte la garde
sur chacune des cinq branches
pour dévorer les humains.
Ceci est la recherche des globes de cristal, des fruits et des fleurs du figuier [1].

Ainsi s'effeuille l'Arbre cosmique pour répandre ses productions sur la terre.

Les spéculations brahmaniques ont toujours mis en relation l'être et le cosmos. Le corps est formé des cinq éléments constitutifs de la nature entière et, d'une manière générale, la physiologie indienne met en jeu les mêmes éléments que ceux qui animent l'univers. Le corps de l'homme est ainsi conçu comme une réplique en petit du corps de l'univers, de l'Etre absolu.

Dans la tradition du Cambodge, cet être absolu est le Dhamma personnifié. Il épouse les dimensions cosmiques du Mont Méru dont le corps se trouve constitué, en ses différentes parties, des éléments de la Doctrine. Le Dhamma est composé des 84.000 portions et le Méru mesure 84.000 *yojāna*[2]. En réalité, le Dhamma a ses résonnances profondes dans le corps de l'adepte qui a précisément pour objet d'en réaliser une à une les essences constitutives. D'ailleurs, à commencer par l'être lui-même créé par la « crasse » *(ka-el)* primordiale[3], tout provient du Dhamma qui préside, sous son aspect personnifié, à l'origine de toute chose.

Le texte indique clairement **(3-B)** que tous les organes du fœtus sont incarnés par autant de caractères littéraux provenant du corps du Dhamma. La description de l'Arbre cosmique donnée plus haut reste manifestement conforme à cette pensée. Du reste, l'illustration qui accompagne ces louanges représente aussi bien le figuier à cinq branches (Planche X) : les deux Enfants de l'Esprit sont assis au pied de l'arbre, puis, dans un deuxième temps, ils décochent une flèche sur les oiseaux *indriy*. En réalité, le figuier à cinq branches (les cinq agrégats) est une pousse de l'arbre primordial.

Faisons remarquer que cette allégorie du figuier évoque le texte

1. TK 187/A-3; cf. l'original en Khmer, PL. X
2. TK 427/A 23
3. TL 95/I,2-A

d'une inscription d'Angkor[1]. Il s'agit d'une invocation adressée à l'« Arbre de la bodhi » *(vraḥ mahābodhi)* identifié à la Trimūrti brâhmanique et dont les bienfaits se répandent, de manière similaire, sur les êtres : « Ô toi dont les racines sont Brahma, dont le tronc est Çiva et dont les branches sont Visnu, ô éternel, roi des arbres, fortuné, refuge de tous les êtres, donneur de fruits; (...) ô Figuier, délivre les êtres divins et humains ».

Sans vouloir tirer de ce rapprochement aucune conclusion, puisque cette prière ne chante pas la gloire du figuier *lvā* mais celle du « Ficus Religiosa », on observe que le Cambodge moderne prête également une nature divine au figuier cosmique. Ses attributs représentent les dispositions *(pāramī)* favorables conduisant à l'état de Bouddha : les dix perfections (Planche X et XI). Les parties du figuier originel ne sont, en effet, que perfection et c'est vers l'idéal de ces « extrêmes de vertu », qui mènent « jusqu'à l'autre bord » *(pāramī)*, que le jeune figuier sur terre doit tendre.

Par l'origine même de ses compositions, l'homme participe donc à la perfection primordiale. L'iconographie des traités doctrinaux opère de façon habile cette mutation mystique. Les branches ou les fruits du figuier cosmique sont comparés aux règles de morale *(sīla)*, c'est-à-dire au fondement de toute la pratique bouddhique, dont le culte fera se résorber le fidèle dans l'axe recteur du monde (Planche VII). L'image rejoint l'anecdote initiatique de *nāṅ* Cittakumārā qui s'applique au Yogāvacar, et celui-ci est représenté au pied de l'arbre dont il possède en soi les fruits précieux (PlancheVIII). Le caractère universel de cette réciprocité sublime est indiqué clairement par la similitude des schémas qui représentent d'une part le Monde (Planche XIV) et d'autre part le figuier à cinq branches (Planche XV).

Sous cet angle, le thème est d'ailleurs largement commenté :

> (TK 353/A1) - Les deux Enfants de l'Esprit :
> *Cittaṃ* est notre esprit, *cetasikaṃ* notre conscience *(viññāṇa)*. L'un est appelé Demoiselle Esprit *(nāṅ cittakumārī)*, l'autre est appelé Monsieur Esprit *(nāṅ cittakumārā)*. (A2) Voilà ce que sont les deux Enfants de l'Esprit.
> - La terre des Jambosiers :
> Elle est localisée au Sud de l'auguste Mont Sumeru. [Autour du] Mont Sumeru se situent d'abord le Mont Giriparabvat, puis le Mont Gijjhakūṭaparabat et enfin les sept enceintes du Mont Sattaparibhaṇḍ.
> - Le figuier qui pousse sur la terre des Jambosiers :
> Ce figuier possède cinq branches et autant d'oiseaux Indriy *(satv indriy)* très féroces qui gardent chaque branche. Quatre globes de cristal sont placés à l'intérieur des figues. La personne qui désire pren-

1. G. Cœdès, *Une nouvelle inscription du Phimanakas,* BEFEO 1918, XVIII, 9, p.9. cf. également, S. LEWITZ, *L'inscription de Phimanakas,* BEFEO 1971, LVIII, p. 31

dre ces globes de cristal doit tuer les cinq oiseaux Indriy. Alors elle pourra s'en saisir. Pour les tuer, confectionner la tige d'un arc avec l'os d'un lièvre, la corde avec ses poils, les flèches avec ses vaisseaux. Lorsque les oiseaux Indriy sont morts, réfléchir afin de s'emparer des quatre augustes globes de cristal. Si l'on n'y parvient pas, se faire instruire par une personne savante.

(A3) - Le Mont Sumeru :

Dans les cinq agrégats de notre forme corporelle, notre tête est le Mont Sumeru; notre poitrine, le Mont Giriparabvat; notre bassin *(loṅ tragāt)*, le Mont Gijjhakūṭaparabut; les deux genoux, les deux chevilles et les deux dessus de pied, les sept étages du Mont Sattaparibhaṇḍ, les enceintes du Mont Sumeru. Les quatre lacs situés au pied du Mont Sumeru sont les quatre éléments dans notre forme corporelle.

- Le figuier :

Les cinq agrégats de notre forme sont appelés le figuier. Ce qui pousse au pays des Jambosiers, c'est les deux Enfants de l'Esprit qui renaissent dans la matrice maternelle.

- Les trois moṅdes, c'est-à-dire les trois cercles des renaissances *(vattasaṅsā)*, ce sont les biens *(draby)*, les femmes *(prabandh)*, les enfants *(kūn)*. Voilà ce que l'on appelle les trois attachements *(samḷāṅ)* au cercle des renaissances.

- Les fruits du figuier :

Les figues sont notre corps.

- Les quatre globes de cristal sont les quatre éléments. L'auguste base de l'action *(braḥ kammaṭṭhān)* se trouve dans notre corps. (A4) La personne qui ne vénère pas et ne pratique pas cette auguste base de l'action, ne discerne pas le mérite du mal et accomplit de lourdes fautes parcequ'elle méprise son propre corps. *[* En revanche,*]* la personne qui vénère et pratique cette auguste base d'action, considère son propre corps comme un lieu d'établissement *(ṭhāna)* qu'elle n'ose pas mépriser. Celle-là atteindra les Etats sublimes *(maggaphala)* qui la mèneront à la gloire du paradis *(sampattisuorga)*, la gloire du Nibbāna *(sampattinibvāna)*.

- Les cinq oiseaux Indriy sont appelés ainsi: *cakkhindriyaṃ*, l'animal placé dans les yeux; *sotindriyaṃ*, l'animal placé dans les oreilles; *ghānindriyaṃ*, l'animal placé dans le nez; *jivhindriyaṃ*, l'animal placé dans la langue; *kāyindriyaṃ*, l'animal placé dans le corps. Voilà ce qu'on appelle les cinq oiseaux Indriy.

. . . (A5) - Prendre un os de lièvre en guise de tige d'arc, c'est utiliser l'esprit *(citta)* pour réfléchir. Prendre les poils du lièvre en guise de corde, c'est utiliser la conscience *(viññāṇa)* pour réveiller la présence d'esprit *(smāratī)*. Prendre les vaisseaux du lièvre en guise de flèche, c'est utiliser l'intelligence *(prājñā)* pour transpercer le mal *(pāpa)*.[1]

Il existe, d'autre part, dans le vocabulaire des textes, un faisceau de relations entre la démarche spirituelle de l'initié et le monde utérin. Sur la base d'une déformation linguistique volontaire, d'une confusion intentionnelle, les états « supramondains », *lokuttara*, ont été assimilés aux éléments du « monde utérin », *loka-udara*, termes d'ailleurs phonétiquement analogues en khmer.

braḥ dharm lokkuttar kar kœt knaṅ
phdaiy mtay noḥ
« Les augustes dhamma supramondains naissent dans la matrice maternelle »[2]

1. Cf. translittération en appendice, p. 145
2. TL 119/ki 3-B

Cette assimilation formelle fait passer l'initié par une régression mystique et la matrice devient le lieu symbolique[1] des « états sublimes » *(lokuttaradhamma)*. Le texte stipule clairement que l'auguste *kammaṭṭhān* engendre cinq groupes, c'est-à-dire les cinq agrégats, et que ces cinq groupes sont en réalité les quatre Chemins et les quatre Fruits (ga-B). D'ailleurs le Khmer n'ignore pas le bipartisme canonique qui oppose les choses en « mondaines » *(lokiya)* et « supra-mondaines » *(lokuttara)*, ce qui revient pour lui à une répartition « extra-utérine » *(lokiya)* et « intra-utérine » *(lokuttara)* de ces choses.

En outre, l'image si commune de la Jonque d'or qui traverse *(chlaṅ)* pour aborder le Nibbāna (gha-A), qui mène « jusqu'à l'autre bord » (cf. p. 119), c'est l'expulsion de l'enfant à la vie, l'accouchement, la « traversée du lac » *(chlaṅ tunle)*, « traversée » symbolique qui désigne encore la cérémonie de clôture de l'initiation, le *chlaṅ dhamm*.

Aussi sûrement que la nourriture absorbée par le cordon fait accèder le fœtus à la naissance, l'« absorption » *(jhāna)* des *lokuttaradhamma* mène l'être à la Délivrance (II,4). De fait, l'auguste Absorption s'opère sur le mode de la respiration embryonnaire.

L'embryon et les différentes phases de son développement ont été mentionnés à plusieurs reprises dans les textes canoniques et paracanoniques. Les Theravādin s'opposent à ceux qui soutiennent que les cinq agrégats apparaissent dans un même temps, et considèrent la naissance comme le fruit d'un développement progressif[2]. Au génie qui le questionne sur le problème de la conception, le Bouddha répond simplement:

En premier naît la fange *(kalala)*,
c'est après une tumeur *(abbuda)*,
passé cela une tranche *(pesī)*
et ensuite un caillot *(ghaṇa)*;
puis [se forment] les membres *(sākhā)*, les cheveux *(kesā)*,
les poils *(lomā)* et les ongles *(nakhā)*.
Des aliments et de l'eau que la mère absorbe,
dans le ventre maternel, l'être se nourrit[3].

1. Signalons que ce lieu symbolique, en réalité notre *Jambudīpa*, peut être légitimement comparé au *Dhammadīpa*, que l'on peut traduire par le « continent des choses [sublimes] ». Or ce continent donne lieu à une très intéressante assimilation avec précisément l'« Arahantship » dans le *Milindapañho* (cf. Trenckner, London 1880, p. 84, 257).

2. *Kathāvatthu*, XIV, 2, 495. *Points of Controversy*, PTS, London 1915, p. 283.

- *Jātakatthavaṇṇanā, visatinipāta, ayogharajātaka. The Jātaka*, V. Fausboll, vol. IV, London 1887, p. 496. *Jātakaṭṭhakatha*, vol. 7, Bangkok 2465 (1922), p. 167 à 174 (caractère siamois).

- *Milindapañho*, V. Trenckner, London 1880, p. 40

3. *Saṃyuttanikāya, yakkhasaṃyutta, sagātavagga. The book of the Kindred sayings*, I, PTS, London 1917, p. 263.

Soixante-dix-sept jours sont nécessaires pour que le fœtus soit en possession des six organes des sens[1]. Ce faisant, il demeure nuit et jour dans la matrice et ne peut, en aucun cas, retourner à une phase antérieure de son développement[2]. Le canon pâli prend position vis-à-vis d'une intéressante controverse qui renseigne sur les idées de l'époque et affirme que l'embryon est incapable de connaître la vérité et d'atteindre l'état d'Arahant[3]. En outre, alors qu'il est admis que l'être normal vient au monde au bout de neuf ou dix mois, la gestation d'un Boudhisattva ne s'achève jamais avant dix mois et sa mère meurt sept jours après l'accouchement[4].

Cette question a également fait l'objet de commentaires dans la littérature pâli non-canonique. L'exposé d'Upatissa, notamment, traite avec beaucoup de détails les différentes phases de la gestation[5] et confirme implicitement la thèse du développement progressif de l'embryon. Les étapes corporelles intra-utérines sont réparties sur vingt-neuf semaines. A l'instar du canon, ce sont d'abord les cinq *kalala, abbuda, pesī, ghana, sākhā.* Puis dans la septième semaine l'embryon se retourne et apparaissent successivement les organes, les os, les tendons, le sang, la peau, la couleur, les pores, etc. Enfin, dans la quarante-deuxième semaine, l'enfant est expulsé par la porte *yoni,* en vertu du vent du *karma.* Une place spéciale doit cependant être faite au *Vimuttimaga* dont l'exposé, bien que nettement inspiré du Canon, situe la description des différents organes dans l'optique du développement fœtal[6] et non pas dans celle des « applications de la présence d'esprit » *(satipaṭṭhāna)* plus orthodoxe.

Le célébre *Visuddhimaga*[7] explique de son côté qu'au moment de la naissance, l'esprit *(citta)* vient résider dans le « pays » *(prades)* situé à l'intérieur du corps maternel. Toutefois, cette naissance de l'esprit ne peut pas provoquer le grossissement de la forme qui, en réalité, se

1. *Kathāvatthu, op. cit.* p. 284
2. *Jātakatthavaṇṇanā, op. cit.,* p. 496 et p. 168
3. *Kathāvatthu, op. cit.,* p. 361
4. *Dīghanikāya, mahāpadānasuttanta. Dialogues of the Buddha,* II, PTS, 5e Ed., London 1971, p. 10 et 11. On a vu effectivement **(Ia-A)** qu'à la naissance le Bodhisattva présente les pieds en premier.
5. *Vimuttimagga and Visuddhimagga,* P.V. Bapat, Poona 1937, p. 129
6. *Ibidem,* p. 76
7. *Visuddhimagga, sattarasamo, paññabhuminiddeso,* 394, Phnom Penh 2500 (1957), 2è Ed., p. 1135 (caractère khmer).

développe en vertu des aliments absorbés par la mère. C'est ainsi que prennent successivement forme *kalala, abbuda,* etc.

L'auguste commentateur est plus explicite dans sa glose du *Yakkhasaṃyutta*[1]. A l'appui de la thèse canonique qui réfute l'idée d'une naissance corporelle instantanée, il énumère, semaine par semaine, les cinq phases initiales de la genèse de l'embryon. Ce faisant, il compare *kalala* à une « goutte d'huile de sésame » *(tilatelassabindu); abbuda* à de l'« eau ayant lavé de la viande » *(maṃsadhovanāudaka); pesī* à de la « boue de plomb » *(vilinatipu); ghaṇa* à un « morceau de chair ». Pendant la cinquième semaine apparaissent les « branches » *(sākhā),* c'est-à-dire les « excroissances » *(pilakā)* qui vont donner naissance aux deux bras, au deux jambes et à la tête, et qui prennent forme en vertu du *kamma.* De la 6e à la 42e semaine naissent ensuite les cheveux, les poils, etc. C'est par le cordon, comparable à la tige creuse du lotus bleu *(uppala),* qui croît du nombril de l'embryon et se fixe dans le ventre maternel, que la substance des aliments ingérés par la mère est transmise à l'enfant.

Dans un autre commentaire[2], Buddhaghosa donna encore d'intéressantes précisions concernant la position du fœtus. Celui-ci repose sur les excréments de la mère et supporte par-dessus lui les aliments frais. Tourné en direction du dos maternel, il est assis sur les talons, les coudes sur les genoux, comparable à un singe accroupi dans le creux d'un arbre par temps de pluie. En revanche, un Bodhisattva fait face au ventre de sa mère et se tient les jambes pliées comme quelqu'un qui prêche la Doctrine.

Les sous-commentaires de Ceylan et d'Indochine et les manuels divers du canon reprennent en gros les idées de Buddhaghosa sur ce sujet[3]. D'une façon générale, la gestation est divisée en deux périodes : une « période génétique » *(paṭisandhikāla)* qui va de la première à la sixième semaine, et une « période événementielle » *(pavattikāla)* qui va de la septième à la onzième semaine[4], voire à la quarante-deuxième

1. *Sāratthappakāsinī, saṃyuttanikāyaṭṭhakatha, yakkhasaṃyutta, sagātavagga,* vol. I, Bangkok 2463 (1920), p. 350 (caractère siamois). PTS, F.L. Woodward, vol. I, London 1929, p. 300

2. *Sumaṅgalavilāsinī, mahāvaggavaṇṇanā, mahāpadānasuttavaṇṇanā,* Bangkok 2462 (1919), II, 2e Ed. p. 40 (caractère siamois).

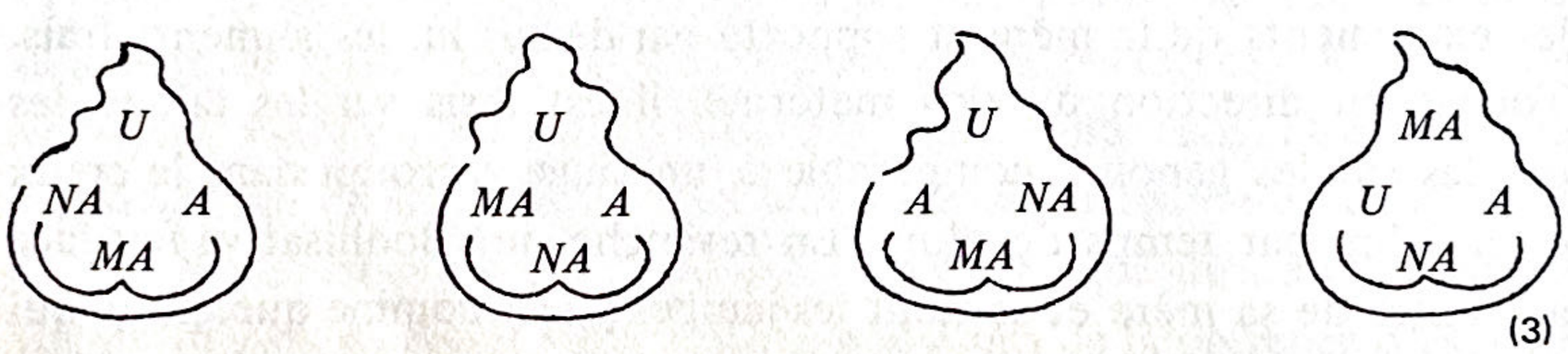
3. C'est également le cas du *Trai phum;* cf. G. COEDES et C. ARCHAIMBAULT, *Les trois mondes,* PEFEO vol LXXXIX, Paris 1975, p. 69 sqq et p. 76

4. Soit jusqu'à la formation des six organes des sens *(Kathâvatthu,* PTS, p. 284)

semaine[1]. Le *Sāratthasaṅgaha*[2] fournit toutefois quelques détails inédits concernant le mode d'existence du fœtus dans la matrice. Placé dans ce lieu obscur, sale et puant, le fœtus se trouve maintenu de façon si étroite qu'il ne peut bouger en aucune façon. Pareil au riz que l'on conserve chaud pour qu'il ne s'altère pas, l'embryon est préservé dans la matrice par la chaleur. Au moment de la naissance, le vent *kammajavāt* le fait se retourner la tête en bas afin qu'il soit expulsé par la porte étroite.

L'examen des versions canoniques fait donc ressortir un faisceau d'images communes aux deux traditions dont les plus frappantes proviennent surtout des commentaires. On retrouve, par exemple, l'« esprit » *(citta / Cittakumārā)* qui va renaître dans le « pays » *(padesa / Jambudvīp)* situé à l'intérieur du corps maternel, de même que les clichés de la « goutte d'huile de sésame », de l'« eau ayant lavé de la viande », du « morceau de chair » et des « cinq branches ». La situation et la posture du fœtus, tout comme celles de l'embryon d'un Bodhisattva, sont également décrites en des termes analogues.

Ceci étant, ces similitudes de forme ne peuvent masquer l'existence d'un désaccord de fond.



(3)

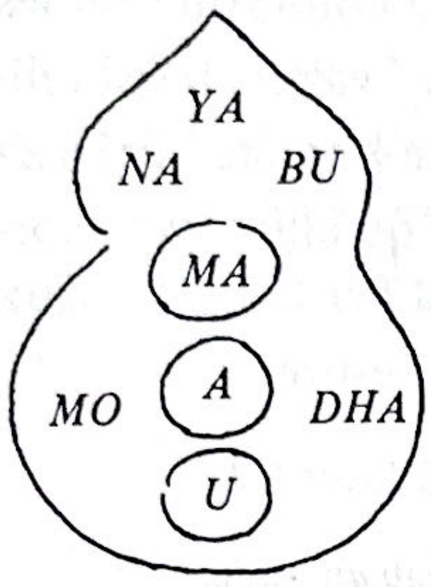
Dès la conception dont l'acte est évoqué de façon poétique **(na-B)**, le texte khmer met l'accent sur l'importance du rôle des quatre éléments *NA MA A U*. Le substrat initial, composé par l'« eau des passions » paternelle et maternelle, c'est-à-dire par les douze *eaux* et les vingt et une *terres*, s'épaissit progressivement sous l'action conjuguée du *feu* et du *vent* **(pa-A)**. Ceci est essentiel et ne se retrouve pas dans les textes inspirés par le canon pāli. Ensuite, la transformation de l'embryon jusqu'au « morceau de viande », s'accomplit en sept phases, et non en cinq. L'usage des symboles littéraux est ici fondamental et la gestation est directement mise en correspondance avec l'apparition intra-utérine, d'abord des trois *MA A U*, puis des lettres initiales des

1. *Abhidhammathavibhāvinī*, Bangkok 2497 (1954), p.211 (caractère siamois)

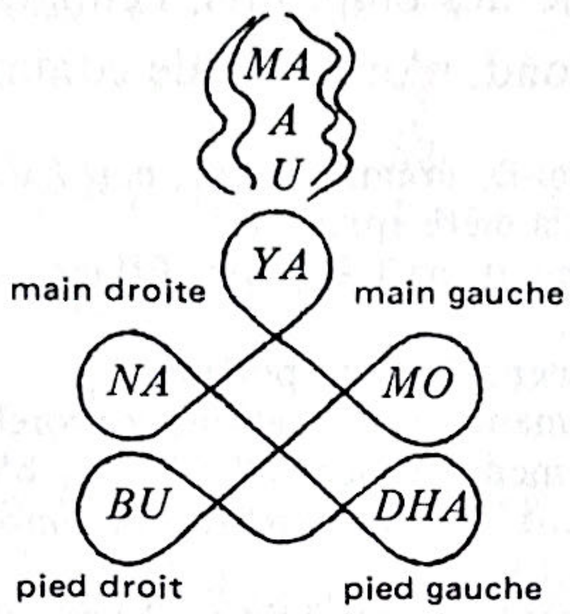
2. *Sāratthasaṅgaha, sattānam, yonippabhedakathā*, liasse n° 9, feuillet *daḥ* sqq. (caractère khmer). Texte uniquement manuscrit attribué au moine siamois Nandācārya et composé à Navapurī (Chiang Mai).

3. Le globe de cristal des quatre éléments (TK 217/A1), également donnés sous la forme *NA MA BA DA* (cf. *infra*, p. 141)

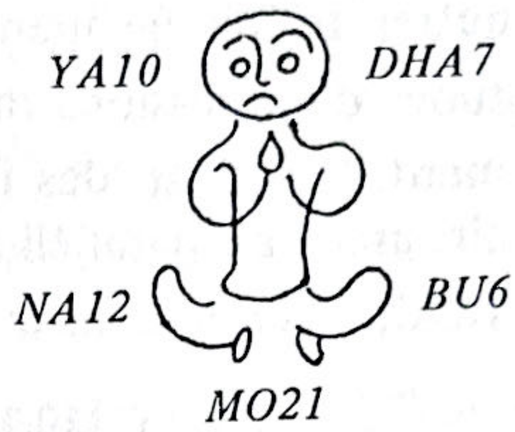
livres de l'*Abhidhamma*. La naissance des cinq branches provient des caractères *NA MO BU DHĀ YA* dont dépendent les douze parties liquides, les vingt et un organes, les six feux, les sept vents et les dix portes.



(1)



(2)



(3)

La thèse chère aux Theravādin de la transformation progressive de l'embryon s'applique-t-elle ou non à la tradition khmère? Ce ne fut pas le souci des anciens Mahānikāy d'exprimer leur position là-dessus. Le texte ne donne aucune indication permettant de penser que les six organes des sens, notamment, ne sont pas instantanément produits par la lettre *BU*. Une telle simultanéité des productions irait alors à l'encontre de la controverse canonique[4] , mais ceci n'est pas précisé catégoriquement.

En revanche, n'est-il pas explicitement soutenu que l'« être prend germe pour s'emparer du globe de cristal placé dans la fleur du figuier à quatre branches » **(ka-B)**? De là à affirmer, par le truchement du symbole, que l'embryon est en quelque sorte capable d'appréhender la vérité et d'atteindre l'état d'Arahant, il n'y a qu'un pas. Ceci consti-

1. « Pour atteindre l'extinction, faire comme lorsque l'on réside dans le ventre maternel » *(neḥ cūl nirodh sammāpād dhvœh tūc kāl thit nau knaṅ phdaiy mtāy noḥ hoṅ)* (Cf. TL 65/sa-B
2. TK 217/A3
3. TL 384/ya-A
4. *Kathāvatthu, op. cit.*, PTS p. 284; (cf. également : A. BAREAU, *Les sectes* ..., p. 283)

tuerait également une hérésie notoirement réfutée par les Theravādin[1], mais là encore l'analyse manque de repères précis pour permettre d'établir une certitude.

Un texte en pāli[2] provenant de Vat Srè Ampeł (Kandal) restitue la terminologie canonique des cinq phases initiales de l'embryon que les autres traités ne mentionnent généralement pas. Que valent les similitudes d'expressions face à l'insondable de la mystique khmère? Précisément, la fusion des formules est intéressante, parce qu'elle fait ressortir, grâce au parallélisme des emprunts, l'éloignement véritable de deux traditions qui, dans le fond, n'ont plus de commune mesure :

> (TL 10/kam-B) Premièrement, naît *kalaṃ*[3]. Effacer *NA;* l'eau *ambuda* de la mère apparaît.
>
> Deuxièmement, naît *kalalaṃ*. Effacer *MO;* l'eau *ambuda* du père apparaît.
>
> Troisièmement: les cinq portions.
>
> Quatrièmement: les formations corporelles.
>
> Cinquièmement, effacer *BU:* l'ensemble des sensations.
>
> Sixièmement, effacer *DHĀ:* l'ensemble des constructions psychiques.
>
> Septièmement, effacer *[YA]* : l'ensemble des pensées.

> Premièrement, naît *kalalaṃ*.
>
> Deuxièmement, effacer le [caractère] *NA* restant. Après *ambuda* naît *pesī*.
>
> Troisièmement, effacer le [caractère] *MO* restant. Après *pesī* naît *ghana*.
>
> Quatrièmement, effacer le [caractère] *BU* restant: *khandha* apparaît.

> (Kah-A). Cinquièmement, effacer le [caractère] *DHĀ* restant: les cinq branches [apparaissent].
>
> Sixièmement, effacer le [caractère] *YA* restant: les cheveux, les poils et les ongles [apparaissent].
>
> Septièmement, naissent les yeux, la langue et le corps périssable, ainsi que les liens [affectifs que constituent les] dons et l'instruction[4].
>
> Huitièmement: le goût qui fait naître l'effort.
>
> Neuvièmement: [naît] une fille ou un garçon dont la pensée n'est point distraite, le corps incliné, [l'attention] fixée dans un esprit égal et ferme. La distribution de plus ou moins d'avidité, de haine et d'égarement[5] lui font pousser des cris.

1. *Ibidem* PTS, p. 361
2. TL 10, cf. translittération en appendice, p. 143
3. Sans doute: *kalala.* Il faut observer toutefois que *kala* désigne quelque chose d'« indistinct » et que *kalā* à le sens de « portion élémentaire »; ceci n'est pas dépourvu de signification dans le contexte de la phrase.
4. C'est-à-dire la nécessité de « remboursement » des faveur obtenues par l'individu, vis-à-vis de la mère, du père, de la parenté, du prince (en tant que protecteur) et du Kru ?
5. Les trois racines *(mūla)* mauvaises.

Celui qui ne possède pas [cela], l'*acar* excellent le lui obtiendra par [la vertu de] ces formules[1].

(Kah-B) Premièrement: le caractère *NA* - l'ensemble des apparences
Deuxièmement: le caractère *MO* - l'ensemble des sensations
Troisièmement: le caractère *BU* - l'ensemble des perceptions
Quatrièmement: le caractère *DHĀ* - l'ensemble des constructions psychiques
Cinquièmement: le caractère *YA* - l'ensemble des pensées

voici les vertus *(guṇa)* de la mère qui donnent naissance à l'eau-12
voici les vertus du père qui donnent naissance à la terre-21
voici les vertus du feu qui donnent naissance aux yeux-6
voici les vertus du vent qui donnent naissance aux oreilles-7
voici les vertus de l'éther qui donnent naissance à l'esprit-10
Voilà les cinq groupes de la forme

(ga-A) Premièrement: effacer *PU* et le caractère *NA* apparaît. « *NA* »
Deuxièmement: effacer [*KA*] et le caractère *MO* apparaît. « *MO* »
Troisièmement: effacer *SAṂ* et le caractère *BU* apparaît. « *BU* »
Quatrièmement: effacer *VI* et le caractère *DHĀ* apparaît. « *DHĀ* »
Cinquièmement: effacer *PA* et le caractère *YA* apparaît. « *YA* »
Sixièmement: effacer *DHĀ* et les caractères *SI DDHAṂ Ṛ Ṝ Ḷ Ḹ* apparaissent. « *SI DDHAṂ* »
Septièmement: effacer *YA* et les caractères *A Ā I Ī U Ū AṂ ĀṂ AḤ* apparaissent.
Huitièmement: effacer *A PĀ MA CU PA* et *kusalā* (les mérites) apparaît.
Neuvièmement: effacer *DI MAṂ SAṂ* (ga-B) *AṂ KHU* et *akusalā* (les démérites) apparaît.

Premièrement: effacer *SI DDHAṂ A* et les caractères *KA KHA GA* apparaissent.
Deuxièmement: effacer *Ā I Ī* et les caractères *GHA ṄA CA* apparaissent.
Troisièmement: effacer *U Ū Ṛ* et les caractères *CHA JA JHA* apparaissent.
Quatrièmement: effacer *Ṝ Ḷ Ḹ* et les caractères *ÑA ṬA ṬHA* apparaissent.

1. Phrase en siamois dans le texte. La traduction des articles 7, 8 et 9 ci-dessus est incertaine.

Cinquièmement: effacer *E AI O* et les caractères *ḌA ḌHA ṆA* apparaissent.

Sixièmement: effacer *AU AṂ AḤ* et les caractères *TA THA DA* apparaissent.

[Septièmement: ... *DHĀ* apparaît *]*

Huitièmement: effacer *SAṂ VI DHĀ* et les caractères *NA PA PHA* apparaissent.

Neuvièmement: effacer *PU KA YA* et les caractères *BA BHA MA* (ga-A) apparaissent.

Premièrement: effacer *PA NA MO* et les caractères *YA RA LA* apparaissent.

Deuxièmement: effacer *BU DHĀ YA* et les caractères *VA SA HA* apparaissent.

La dernière partie de l'extrait ci-dessus montre le mécanisme compliqué qui mène le fœtus à terme. Le développement se fait progressivement, au cours de vingt étapes, et se base exclusivement sur l'apparition successive de symboles littéraux constitutifs de l'individu. Les trois *MA A U* qui produisent les dix-sept livres des trois corbeilles sont implicitement supposés. Les sept livres de l'*Abhidhamma* donnent d'abord les cinq caractères *NA MO BU DHĀ YA* ainsi que les dix-neuf voyelles indépendantes[1]. Les cinq livres du *Vinaya* et les cinq livres du *Sutra* s'effacent à leur tour pour engendrer respectivement les « mérites » et les « démérites ». Puis, sur la base des dix-neufs voyelles indépendantes fraîchement créées, des cinq caractères *NA MO BU DHĀ YA* et des sept livres de l'*Abhidhamma* qui s'effacent à nouveau, les lettres de l'alphabet sont produites une à une dans le sein maternel.

En résumé, on peut dire que le point de vue traditionnel sur cette question est en désaccord avec l'orthodoxie pāli. Au Cambodge, la genèse de l'embryon est manifestement traitée dans une perspective divergente de celle du Canon: au lieu de s'inscrire dans les chapitres de la « présence d'esprit en ce qui concerne le corps » *(kāyagatāsati)*, des « exercices sur la répugnance du corps » *(asubhakammaṭṭhāna)* ou des « contemplations dans un cimetière » *(sīvathikā)*, bref, dans le cadre des « applications de la présence d'esprit » *(satipaṭṭhāna)*, les Khmers étudient la description des modalités utérines de la vie embryonnaire en tant qu'archétype de la carrière de l'Arahant. Pour cela, ils s'appuient paradoxalement sur la composition du *Tipiṭaka* qu'ils supposent donc

1. Il s'agit en réalité de la liste des 17 voyelles indépendantes *(sraḥ peñ duo)*. Les deux caractères initiaux *SI DDHAṂ*, que les éléves de pagode récitent effectivement au début de la liste de ces voyelles initiales, font en fait partie de la formule de respect qui prend place avant l'énoncé de l'alphabet: *NA MO BU DHĀ YA SI DDHAṂ A A I* etc... c'est-à-dire: *namo buddhāya siddhaṃ*, « Gloire au Bouddha, succès! »

connu, bien que l'approche aberrante qu'ils ont de ces textes ainsi que les positions qu'ils soutiennent constituent une réfutation du contenu canonique. Au demeurant, le simple fait que cette question occupe une place fondamentale dans la pensée khmère est déjà en soi une hérésie.

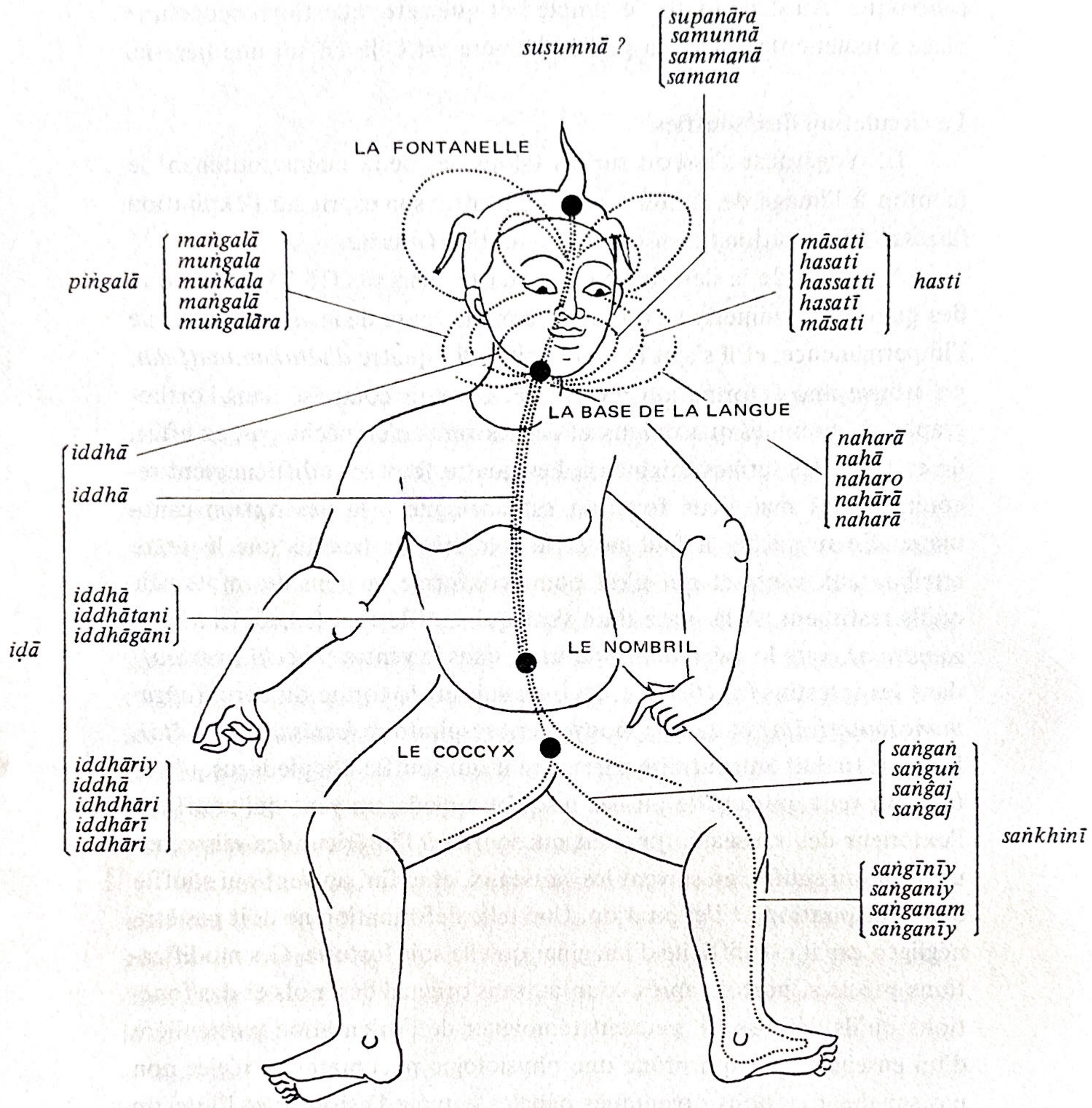
La circulation des souffles.

Le Yogāvacar s'asseoit sur les talons, les deux mains soutenant le menton à l'image de l'embryon, et concentre son esprit sur l'expiration *(assāsa),* l'inspiration *(passāsa)* et la rétention *(nissāsa).*

A propos de la description des quatre éléments (II, 9), c'est-à-dire des quatre « Venimeux » considérés comme cause de la vicissitude et de l'impermanence, et il s'agit là de l'énoncé des quatre *dhātukammaṭṭhān,* on trouve une déformation révélatrice. L'erreur commise dans l'orthographe du nom des quatre feux et des six vents n'empêche pas, en effet, de restituer les termes originaux. Les quatre feux sont difficilement reconnaissables mais leur fonction est analogue à la description canonique. En revanche, il faut noter le rôle très particulier que le texte attribue aux vents et qui n'est point conforme au sens des mots pāli qu'ils restituent. A la place d'un vent qui souffle vers le haut *(uddhaṅgamavata),* vers le bas *(adhogamavata),* dans le ventre *(kucchisayavata),* dans les intestins *(koṭṭhāsayavāta),* en suivant la forme du corps *(aṅgamaṅgānusārivāta)* et dans le mouvement respiratoire *(assāsapassāsavāta),* le texte traduit au contraire par: un vent qui souffle des pieds jusqu'à la tête, un vent qui souffle du nez jusqu'aux pieds, un vent qui souffle à l'extérieur des vaisseaux, un vent qui souffle à l'intérieur des vaisseaux, un vent qui souffle en suivant les vaisseaux, et enfin, un vent qui souffle dans l'inspiration et l'expiration. Une telle déformation ne doit pas être négligée car il est difficile d'imaginer qu'elle soit fortuite. Ces modifications précises, portées après coup au sens original des mots et des fonctions qu'ils définissent, peuvent témoigner de l'orientation particulière d'un enseignement qui prône une physiologie pneumatique, réglée non pas sur des fonctions organiques banales comme l'estomac et l'intestin ou des emplacements imprécis comme le haut et le bas, mais définie en raison du trajet des vaisseaux circulatoires, destinés à la régulation des souffles et au contrôle des diverses opérations psychiques.

La théorie de la respiration embryonnaire est le corollaire inéluctable de toute conception pneumatique de la vie[1]. Le souffle interne,

1. J. FILLIOZAT, *Taoïsme et Yoga*, J.A. 1969, p. 51



LES SOIXANTE-QUATORZE MILLE VAISSEAUX

dont le prototype est celui qui parcourt le fœtus dans le sein de la mère, attise le feu intérieur dans le canal des vaisseaux. Ce souffle, qui anime la mère, fait vivre l'embryon de la même façon que les vents de la cosmophysiologie universelle circulent dans les canaux du Yogāvacar. De fait, la respiration est dans l'ordre physiologique, ce que la méditation *(jhāna)* représente dans l'ordre psychologique[1].

On sait que la théorie circulatoire des souffles est basée sur une physiologie de la méditation dérivée des principes du Yoga. Elle se trouve notamment exposée dans les textes de *Haṭhayoga* et du tantrisme bouddhique[2]. Le Yoga admet six centres vitaux dans le corps[3]. Les sources khmères en reconnaissent quatre: la fontanelle, la base de la langue, le nombril et le coccyx. Soixante-quatorze mille vaisseaux se croisent et parcourent ces centres dans le corps humain. *Iddhā,* le vaisseau principal dans lequel réside l'esprit, passe précisément par l'ombilic, le siège du souffle embryonnaire. Dans la description du réseau des *nādī,* plusieurs vaisseaux sont identifiables avec les canaux essentiellement pneumatiques mentionnés par l'anatomie du Yoga: *iḍā (iddhā), piṅgalā (mangalā), saṅkhinī (saṅgīni), hastijihvā (hasati).* En transposant sur un schéma cette liste de vaisseaux (figure ci-contre), on s'aperçoit néanmoins que l'ensemble est incomplet, que par exemple le trajet de *iddhāri* ne mène nulle part, que l'origine de *saṅganiy* n'est pas précisée. Il faudrait peut-être procéder à une simplification des parcours en se basant sur les associations possibles entre les termes tels que: *saṅgaṅ / saṅganiy, iddhā / iddhātanī / iddhāri,* qui peuvent se rapporter à un même vaisseau.

A l'instar des sources sanscrites[4] qui mettent en relation le Nibbāna[5] avec la concentration des souffles vitaux exhalés à travers le crâne[6], le texte khmer admet lui aussi que les vaisseaux *iddhā* et *saṅginīy* vont buter contre la fontanelle et qu'ils sont respectivement le Chemin et la Quintessence du Nibbāna **(va-B, sa-A)**. « La porte du Nibbāna est si étroite que les entrées sont rares. Pour pénétrer au Nibbāna, se concen-

1. J. FILLIOZAT, *Nature du Yoga dans sa tradition,* PEFEO 1963, p.v
2. *Ibidem,* p.XVII
3. J. FILLIOZAT, *L'Inde classique,* II, p. 161
4. On note que la plupart des termes conservés restituent un pāli très sanscritisé. Par exemple, le nom du vaisseau qui croît vers l'œil droit serait en pâli : *hatthi* et non *has(a)ti.*
5. Il y a notamment un Nirvāṇa civaïte; cf. J. FILLIOZAT, *Taoïsme et Yoga, op. cit,* p. 52 et note 40.
6. *Darśana-upaniṣad,* IV, 40-43

trer au niveau des fontanelles afin de voir la lumière semblable à celle d'une étoile » **(ha-B)**.

Le Yogāvacar doit en effet se concentrer sur la lune et sur le soleil **(ha-A)**. En cela, on peut croire que le texte se réfère à la symbolique du Yoga qui assimile ordinairement les vaisseaux *iḍā* et *piṅgalā* à la lune et au soleil dans le microcosme du corps[1]. D'une façon générale, en effet, les Khmers mettent le Mont Méru en relation avec la colonne vertébrale. Partant, on s'étonne de ne trouver aucune mention se rapportant au vaisseau *suṣumnā*[2] puisque cette correspondance avec la lune et le soleil implique en principe qu'*iddhā* et *maṅgalā* soient placés de part et d'autre de ce vaisseau axial qui longe le Méru. Or, le schéma montre parfaitement que c'est *iddhā* qui tient lieu de vaisseau central. Ceci est d'autant plus curieux que cette reconnaissance de la lune et du soleil fait généralement partie d'une division latérale du corps selon la gauche et la droite et que ce bipartisme est parfaitement attesté au Cambodge. Les sources indiennes affirment que le côté droit de la matrice est réservé à l'embryon mâle et que le côté gauche est au contraire réservé à l'embryon femelle[3]. Parallèlement, le texte khmer admet qu'« une fille entre par la narine gauche et se place à gauche dans la matrice et un garçon entre par la narine droite et se place à droite dans la matrice » **(na-B)**.

Enfin, faisons une dernière remarque en ce qui concerne les trois phases respiratoires: *asvāt*, l'expiration; *nisvāt*, la rétention; *pasvāt*, l'inspiration; qui sont mises en relation avec les trois caractères primordiaux *A U MA* (II,6). Ces trois lettres rappellent de façon notoire les trois éléments qui composent le *om (a + u + m)* de la tradition hindoue, lesquels sont justement mis en regard de l'expiration *(a)*, de l'inspiration *(u)*, de la rétention *(m)*[4].

La chair du Dhamma *(sāc' braḥ dhamm)*

La voie qui mène au passage par la porte étroite du Nibbāna est exposée selon le modèle stéréotypé des textes anciens. Une suite de for-

1. J. FILLIOZAT, *Nature du Yoga* ..., p. XVIII

2. Les listes restituent un *samunnā* (?). Toutefois la fonction de ce vaisseau n'est pas en rapport avec le rôle principal de *suṣumnā*.

3. H. OERTEL, *Contributions from the Jaiminīya-Brāhmana to the history of the Brāhmana literature*, J.A.O.S. vol. XXVI, 1905, p. 188 sqq.

4. *Śvetāśvatara-upaniṣad*, Ed. Ānandāçrama, vol. 17, Poona 1889, p. 43 (Cité par J.FILLIOZAT dans *Taoïsma et Yoga*, p. 56)

mules redondantes, conçues sur un cliché type, fait ressortir, par le jeu d'une série de relations transitives, la valeur du terme final. L'opération se développe en partant de mille milliards de bonnes actions, puis de prosternations, puis de méditations sur les trois propriétés, puis de méditations sur les quatre habitations sublimes, puis de récitations des versets du *Tipiṭaka*, pour aboutir finalement à la concentration de l'esprit au niveau des fontanelles (II, 4).

On retrouve ici, dans une très belle logique de pensée, le symbole de l'arbre cosmique, de l'Arbre du Dhamma, et ceci permet de mieux comprendre le mystère exposé plus haut à propos de la quête de l'embryon. En effet, pour le Yogāvacar, chacune des étapes de sa progression spirituelle est associée à l'obtention d'une des parties de l'arbre du Dhamma: les fleurs, les feuilles, les branches, le tronc et les fruits. Dans un premier temps, il s'agit plus simplement d'une reconnaissance de ces différentes parties comme telles: c'est l'obtention des quatre Chemins *(magga)*. Mais le Yogāvacar n'est pas encore à même de se nourrir du Dhamma comme le font au Nibbāna les Délivrés (**ḷa-A**). Cette possibilité est l'objet de la possession des quatre Fruits *(phala)*.

Une telle différence entre les quatre Chemins et les quatre Fruits est singulière. D'après le texte, la voie de l'Arahant *(arahattamagga)* est plutôt considérée comme l'aboutissement du long parcours supramondain *(lokuttara)* qui amène le Yogāvacar à s'emparer du fruit de l'arbre du Dhamma. Cette obtention fait de lui un Arahant quoiqu'il n'ait point encore mangé ce fruit (**ḷa-A**). Les quatre Chemins ont donc simplement conduit l'adepte au pied de l'Arbre dont il va enfin pouvoir se nourrir dans les quatre Absorptions du Dhamma *(dhammajhāna)*.

On note que l'image du Dhamma dont les Délivrés se nourrissent permet d'identifier le nom donné à l'arbre élevé et branchu sous lequel les Enfants de l'Esprit sont initiés par le dieu (*supra*, p.80). Cet arbre est appelé *ūsokbhoktar*, voire, dans d'autres textes, *ūlokbhoktar*, *ūlokbhokās*. Ce terme peut s'expliquer par le composé *aṣoka / āloka - bhakkha* qui signifie: l'arbre « qui nourrit de joie / de lumière », et s'applique par conséquent à l'arbre du Dhamma dont se sustentent ceux qui réalisent les quatre Fruits.

Chaque absorption est mise en relation avec le déplacement d'un point de concentration à l'intérieur du corps et avec le rejet d'un certain nombre de fautes *(pāpadhamma)*. La classification de ces facteurs d'existence comporte treize termes répartis en quatre groupes, et

ceci n'est pas conforme à la liste des dix liens d'existences *(saṃyojana)* énumérés dans les textes canoniques[1].

La réalisation des états supramondains s'obtient par le *paṃñiskūl,* c'est-à-dire par l'examen du corps, par l'inspection intuitive, sur l'impermanence, la souffrance et l'impersonnalité **(Ịa-A)**. En cela, une telle approche concorde pleinement avec la pensée ancienne la plus authentique. En fixant l'attention sur son souffle qu'il déplace du nez jusqu'au nombril, l'adepte se débarrasse du doute sceptique *(vicikicchā)* et réalise le Fruit de gagner-le-courant *(sotāpannaphala).* Dès lors, nourri de la première absorption du Dhamma *(dhammajhāṇ),* il déplace son souffle du nez jusqu'au cœur, détruisant trois autres sources d'attachement à l'existence: les vues fausses *(diṭṭhi),* l'orgueil *(māno),* la colère *(doso),* et réalise le Fruit du retour unique *(sakadāgamiphala).* Nourri de la seconde absorption du Dhamma, il déplace son souffle du nez jusqu'à la poitrine et détruit: *mekhala* (?), l'avarice *(macchariyaṃ),* les troubles de conscience *(kukkuccaṃ),* la bassesse *(hīnaṃ),* puis réalise le Fruit du non-retour *(anāgāmiphala).* Nourri de la troisième absorption du Dhamma *(dhammajhān),* il déplace son souffle du nez au cou, il prononce les lettres de l'alphabet et leur correspondance physiologique, et détruit les cinq perversités: la langueur *(middhaṃ),* le manque de pudeur *(ahirikaṃ),* le manque de craintes morales *(anotappaṃ),* l'agitation *(uddhaccaṃ),* l'égarement *(moha).* Il réalise ainsi le Fruit de l'état d'Arahant *(arahattaphala).*

Déplacement du point de concentration	Destruction des attaches	Les Fruits supramondains	Absorptions
nez→nombril	Le doute sceptique *(vicikicchā)*	*Sotāpannaphala*	Première
nez→cœur	Les vues fausses *(diṭṭhi)* L'orgueil *(māno)* La colère *(doso)*	*Sakadāgamiphala*	Deuxième
nez→poitrine	(?) *(mekhala)* L'avarice *(macchariyaṃ)* Les troubles de conscience *(kukkuccaṃ)* La bassesse *(hīnaṃ)*	*Anāgāmiphala*	Troisième
nez→cou	La langueur *(middhaṃ)* Le manque de pudeur *(ahirikaṃ)* Le manque de craintes morales *(anottappaṃ)* L'agitation *(uddhaccaṃ)* L'égarement *(moha)*	*Arahattaphala*	Quatrième

1. *Aṅguttaranikāya,* IV. 67; *Dighanikāya,* 33; *Vibhaṅga,* XVII; etc.

Les quatre-vingts groupes de vers.

Le corps humain sert d'asile à quatre-vingts groupes de vers parasites. Le texte ne précise pas clairement la raison pour laquelle la liste de ces vers est donnée, mais on peut supposer que ceux-ci sont évoqués en tant qu'agents du pourrissement corporel pouvant, comme tels, servir de base à la méditation.

Buddhaghosa indique que le Yogāvacar doit écouter le son produit par les vers présents dans le corps . Il mentionne, quatre-vingts groupes de vers dans le *Visuddhimagga*, mais aucun nom n'est avancé à leur sujet, ni dans le texte[2], ni dans le commentaire[3]. Avec le document khmer, nous sommes donc en présence d'une version originale dont la source n'est pas orthodoxe.

De son côté, le *Vimuttimagga* d'Upatissa mentionne également quatre-vingt mille familles de vers[4], sur le son desquels le Yogāvacar doit se concentrer[5]. Mais il expose aussi une liste de noms avec l'indication des différents emplacements que ces vers occupent dans le corps[6]. La liste donnée comporte quatre-vingt-huit noms localisés en quarante-quatre points. La comparaison de ces deux documents est toutefois rendue difficile en raison de la corruption des mots khmers qui varient d'une version à l'autre et de l'identification malaisée des mots sanskrits à travers le chinois. Cette difficulté ne cache cependant pas une analogie réelle entre les deux listes: même genre de mots composés (*Mo-hā-la-mu-kho* d'une part, *mahālohamukhā* d'autre part); même esprit dans la valeur évoquée par certaines expressions employées comme nom (« cheveux de fer » d'une part, « gueules de cuivre » d'autre part), et surtout, même façon de doubler un nom en lui ajoutant simplement le préfixe *mahā°* (*Sa-po-lo* / *Mo-hā-sā-po-lo* d'une part, *varantā* / *mahāvarantā* d'autre part).

Pas plus que le texte d'Upatissa, le texte khmer ne donne un nombre de noms correspondant au total avancé. Textuellement, il s'agit de quatre-vingts groupes, bien que la conclusion donne le chiffre récapi-

1. *Sadhanissitā pāṇakasaddā*, XIII, 3.
2. *Visuddhimagga, II, Kāyabahusādhāraṇato*, Phnom Penh 2509, 3e Ed., p. 454 (écriture khmère).
3. *Paramatthamañjusā, II*, Bangkok 2569, 2e Ed. pp. 4 et 8 (écriture siamoise)
4. *Vimuttimagga, op. cit.*, p. 76
5. *Ibidem*, p. 88
6. *Ibidem*, p. 130

tulatif de huit mille. Cependant, au fur et à mesure de l'exposé, la liste annonce cinquante-sept groupes répartis en seize catégories selon les localisations. Mais en fin de compte, cinquante-deux groupes seulement sont donnés: cinq se nourrissent dans la tête (les cheveux, les yeux, le nez, la bouche, la langue), un groupe se nourrit dans la gorge, cinq groupes se nourrissent dans les viscères (le cœur, le mésentère ou les poumons, le foie, l'estomac, les intestins), deux groupes dans les humeurs (les glaires, la graisse, la sueur, le suint), un autre dans les muscles et un dernier dans les tibias.

La plupart des noms pāli prêtés à ces groupes sont manifestement corrompus et intraduisibles. La comparaison des différentes versions khmères permet cependant d'obtenir un composé arbitraire auquel il n'est pas impossible de donner un sens. Voici, malgré une approximation inévitable et par conséquent sous toute réserve, une traduction de cette liste. Celle-ci a été établie en collaboration avec plusieurs lettrés cambodgiens pour qui ces noms, qu'ils connaissaient par cœur, évoquaient une image dont il a été tenu compte, dans certains cas, faute de mieux.

1. A la racine des cheveux :
   - *balaṃ* (les forts)
   - *mahābalaṃ* (les très forts)
2. Dans les yeux :
   - *vitilanta* (?)
   - *tejantā* (les irradiants)
   - *sīlavā* (les vertueux)
3. Dans le nez :
   - *mahārūpa gāmino cattā middhaṃ* ? (les géants qui marchent sans éprouver le sommeil)
   - *middhaṃ* ? (les somnolents)
   - *sapattā samatthatā* (les puissants ennemis); ou encore *samatā samatā* (les semblables)
4. Dans la bouche :
   - *lohamukhā* (ceux qui ont une gueule de cuivre); ou encore : *lomamukhā* (ceux qui ont la gueule *[*pleine *]* de poils)
   - *mahālohamukhā* (ceux qui ont une large gueule de cuivre); ou encore: *mahālomamukhā* (ceux qui ont une large gueule *[*pleine *]* de poils)
   - *mañjuṃ* ? (les séduisants)
   - *mahāmañjum* ? (les très séduisants)

5. Dans la langue :

- *usapakkhamukho* ? (ceux qui ont une gueule enflammée sur le côté)

- *apatalī* (ceux qui n'ont pas de surface plate, ou bien : ceux qui sont différents)

- *acola* (ceux qui n'ont pas de vêtement)

6. Dans la gorge :

- *rambhā* ? (les bananes)

- *mahārambhā* ? (les grandes bananes)

7. Dans le cœur :

- *dantā* (ceux qui ont des dents)

- *ma(hā)dantā* ? (ceux qui ont de grandes dents)

- *rohivā* (les sanguins)

- *mahārohivā* (les hypersanguins)

8. Dans les poumons ou le mésentère :

- *tunnā* (ceux qui ont un bec); ou encore : *ratanā* (les précieux); ou encore : *rattajā* (les rouges)

- *vāradhā* (ceux qui ont une armure, ou bien : ceux qui rampent)

9. Dans le foie :

- *vāyo* (ceux qui sont comme le vent); ou encore : *balo* (ceux qui ont de la force)

- *gaṅgā* ? (les fleuves)

- *vanā* (les forestiers ?)

10. Dans l'estomac :

- *khajjarā* ? (les chenilles)

- *saraṇāhajā* ? (ceux qui naissent [chaque] jour dans leur refuge)

- *mahāsaraṇāhajā* ? (les grands qui naissent [chaque] jour dans leur refuge)

11. Dans l'intestin :

- *varasīmhī* (?); ou encore : *varantā* (ceux qui ont la meilleure situation ?)

- *mahāvarantā* (les grands qui ont la meilleure situation ?)

- *sippā* (les artisans)

- *mahāsippā* (les grands artisans)

- *santarasantarā* ? (ceux qui sont les plus internes)

12. Le long du tube digestif :

- *tilā* (ceux qui sont comme le sésame)

- *verayo* ? (ceux qui se disputent ?)
- *paṇakā* ? (ceux qui sont comme des insectes)

13. Dans les glaires, la graisse et la sueur :
    - *nālā* (les tubulaires)
    - *ūpabba* ? (ceux qui ont des anneaux en bas ?)
    - *vandāpaha* ? (ceux qui vénèrent sans contrainte ?)
    - *pāṇā* (ceux qui respirent); ou encore: *pana* (ceux qui boivent)
    - *pattā* (ceux qui ont des plumes)
    - *daṇḍā* ? (ceux qui sont comme des bâtons)
    - *pujjā* ? (les honorables)
    - *pakkhā* (ceux qui ont des ailes)
    - *vimalā* (les immaculés)
14. Dans le suint :
    - *atimanujā* (les grands êtres humains)
    - *semha* (ceux qui sont comme la glaire)
15. Dans les muscles :
    - *paṇṇarajūtatā* ? (ceux qui ont des feuilles lumineuses)
    - *lohitā* (les rouges)
16. Dans les tibias :
    - *yāvatā* ? (ceux que l'on compare)
    - *lobha* (les gloutons); ou encore: *sāta* (les satisfaits); ou encore: *sotavā* (ceux qui ont des oreilles)

Les trois corbeilles.

Chez les anciens Mahānikāy, le *Tipiṭaka* est essentiellement mis en relation avec les éléments littéraux d'une symbolique très caractéristique en compléte contradiction avec la littérature canonique qu'il est censé représenter.

On a vu que le substrat embryonnaire se compose de cinquante-six lettres qui donnent naissance à l'enfant dans la matrice. Douze lettres commandent aux formations liquides, vingt et une aux parties organiques, six aux bases physiques du processus mental, sept aux bases extérieures des perceptions, dix aux ouvertures du corps. Ces cinquantes-six lettres se résument dans les cinq caractères:

NA MO BU DHĀ YA

Ces cinq caractères proviennent quant à eux des sept lettres initiales :

SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA

Lesquelles dérivent des trois caractères fondamentaux :

MA A U

Or le texte **(4-A)**, et toute la tradition des anciens Mahānikāy, stipule clairement que les trois caractères *MA A U* sont respectivement le *Vinaya*, l'*Abhidhamma* et le *Sūtra*.

Comment aborder cette notion abstraite de « livres » *(gambir)*, de recueils de textes, considérés en tant que premier rudiment d'un être vivant? Cette théorie des composés littéraux constitutifs de l'individu présente l'être comme physiquement produit par le Dhamma, personnification primordiale qui engendre la création sous toutes ses formes, que celle-ci soit cosmique au début des temps ou humaine à la conception, d'une part, et comme moralement produit par le *Tipiṭaka*, concept hermétique, aberrant pour les tenants de l'orthodoxie pāli, d'autre part. Mais au fond, dans les deux cas, il s'agit d'un même principe. En effet, l'image repose sur l'idée des 84.000 portions de Dhamma *(dhammakhandha)* qui constituent le corps humain. Pour être divisé en trois groupes, en trois corbeilles *(piṭak)*, l'ensemble de ces portions est appelé *Tri-piṭak*. Dans la perspective réaliste propre à la pensée du *kammaṭṭhān*, le concept doit être considéré comme facteur psycho-physiologique devant indispensablement présider à l'élaboration du candidat à la délivrance, qu'il s'agisse du néophyte ou de l'embryon. C'est précisément le rôle des rites de puberté que l'on a mentionné plus haut (*supra*, p.41), de faire éclore dans le sein de la future mère cet agent fondamental d'une gestation en règle qu'est le *Tipiṭaka*.

En tant que facteurs de la manifestation, les trois *MA A U*, c'est-à-dire les trois corbeilles, sont mis en regard des trois propriétés *(dukkha, anicca, anattā)* **(4-A)**. Mais surtout, en tant qu'agents fondamentaux de la vie, ils symbolisent les trois souffles *(pasvāt, asvāt, nisvāt)*. L'importance des conceptions pneumatiques a fait jouer, dans ce processus de l'élaboration embryonnaire, le rôle principal à l'*Abhidhamma* dont les sept livres correspondent au caractère *DHĀ*, c'est-à-dire à l'élément du vent. Mais on peut penser que l'étymologie du mot lui-même y est également pour quelque chose: *abhi-dhamma* signifie « supériorité », « intensité », du Dhamma dont il représente, en quelque sorte, la fraction absolue. Même si la tradition explique que mille milliards de lectures des versets du *Tipiṭaka* ne valent pas une seule concentration de l'esprit au niveau des fontanelles **(ha-A)**, la place du *Tipitaka* demeure

importante et dans l'échelle des valeurs illustrée par l'arbre du Dhamma il est comparé au tronc.

En dépit du mystère de la naissance des trois recueils canoniques dans la matrice maternelle et des livres de l'*Abhidhamma* dans le cœur du Yogāvacar, les textes de la recension pāli sont parfaitement connus en tant que tels **(4-A)**. L'identification de leurs initiales ne laisse aucun doute à cet égard. Partant, l'application à ces textes de ces symboles littéraux fait ressortir l'ambiguïté d'une telle pensée qui s'approprie intimement les catégories et les rubriques typiques d'un enseignement pour les replacer en fin de compte dans une perspective très différente. En effet, chacun de ces caractères concourt à former les lettres d'un alphabet mystique qui fonde son efficacité sur les correspondances qu'il met en œuvre. Par la longue répétition *(bhāvanā)* des formules ainsi composées[1], l'adepte s'imprègne d'un ensemble déterminé de formations psychiques *(saṅkhāra)* appelées à modifier le cours de son destin.

De telles pratiques ont été combattues par les tenants même de ces textes canoniques traités précisément de manière si peu orthodoxe au Cambodge. Les interminables récitations de formules mystérieuses, qui n'ont aucun sens pour le profane, furent tournées en dérision de façon notoire. Ce rabâchage incompréhensible constitue, encore aujourd'hui, l'accusation la plus couramment portée comme preuve de la dégénérescence de cette tradition.

Le bouddhisme pâli n'ignore pourtant ni la *bhāvanā* ni les *saṅkhāra*. Il leur donne cependant un sens différent. Alors que le premier de ces termes désigne d'une façon générale la « culture mentale » et se rapporte aux différentes méditations *(samādhi, vipassanā)*, le second s'applique, dans cet ordre d'idée, aux activités volitionnelles, bonnes ou mauvaises, du corps, de la parole ou de l'esprit, et se présente comme une conséquence direte de la théorie de l'origine conditionnée *(paṭiccasamuppāda)*. De ce point de vue, les *saṅkhāra* sont conditionnés par l'ignorance et représentent en quelque sorte les liens d'assujetissement de l'être au cercle des renaissances[2].

1. Il faut remarquer qu'il n'y a pas de valeur intrinsèque de la lettre, mais que celle-ci ne vaut qu'en tant qu'élément constitutif d'une formule. Par exemple, la signification du caractère *YA* est différente suivant qu'il fait partie du groupe *NA MO BU DHĀ YA* ou du groupe *SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA*.

2. Cf. NYANATILOKA, *Vocabulaire bouddhique de termes et doctrines du canon pâli*, paris 1961, p. 217 sqq.

Le Khmer, au contraire, par ses longues récitations *(bhāvanā)* de formules stéréotypées, vise à conditionner le processus de son devenir pour justement parvenir à se dégager du cercle sans fin.

A propos des principes du *yoga*, J. Filliozat a clairement montré qu'il s'agit là de convictions indiennes très anciennes, basées à l'origine sur l'idée d'un monde sensible réduit à un ensemble de représentations psychiques[1]. Cette conception des réalités engendra la notion de « création mentale » *(bhāvanā)* qui permet à l'adepte de façonner son identité psychique en substituant aux représentations spontanées courantes des productions choisies en fonction de l'enseignement suivi. L'opération met le pratiquant en correspondance avec les énergies du cosmos qu'il fixe en lui à l'aide des formules prononcées. Par la *bhāvanā*, celui-ci accumule dans le contenu de son individualité psychique un choix de « constructions » *(saṅkhāra)* spécifiques qui vont déterminer le cours de son devenir en modifiant, pour commencer, le potentiel des réactions de son individualité présente.

Ainsi, en récitant *(bhāvanā)* les symboles caractérisant les livres de la triple corbeille, le Yogāvacar manifeste les 84.000 portions du Dhamma dans le complexe psycho-physiologique de son organisme. Par les résonances profondes que les caractères qu'il prononce mettent en jeu, il vise à absorber mystiquement le Dhamma total, à réintégrer son origine première, à s'assimiler à lui :

> (TL 10/kai-B). *NA MA BA DA* : voici les globes élémentaires *(dhātu)* [qu'il faut] réciter *(bhāvanā)*. Ceci est le cristal.
>
> Vacuité *(suññato)*, délivrance *(vimokkho)*, affranchissement *(vinimutto)*, protection *(rakkho)*: voici les caractères du Nibbāna.
>
> *A PĀ MA CU PA* : voici la Quintessence *(paṇtūl)* de l'auguste *Sūtra* aux cinq livres. Réciter cela 108 [fois][2].
>
> *SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA* : voici la Quintessence de l'auguste *Abhiddhamma*. Réciter cela 108 [fois].
>
> *A SAṂ VI SU LO ΓU SAṂ* : voici la Quintessence de l'auguste *Paramattha*. Réciter cela 108 [fois].[3]
>
> *DI MAṂ SAṂ AṂ U* : voici la Quintessence de l'auguste *Vinaya*. Réciter cela 108 [fois].
>
> Celui qui récitera quotidiennement toutes ces [formules, qui sont la] Quintessence du Dhamma, connaîtra, au cours de ses existences (ko-A) à venir, ses vies [antérieures] et détiendra le savoir sans qu'on le lui enseigne.

1. J. FILLIOZAT, *Nature du yoga dans sa tradition, op. cit.*, p. XV.

2. Sur différents emplois du nombre 108 au Cambodge, cf. F. BIZOT, *La figuration des pieds du Bouddha au Cambodge*, E.A., XXV, Berne 1971, p. 437 sqq.

3. Il s'agit en fait de la formule: *A SAṂ VI SU LO A PU SA BU BHA*, qui correspond aux dix noms du Bouddha énoncés dans la célébre stance *itipiso*. Ces noms sont respectivement les suivants: *Arahaṃ, Sammasāmbuddho, Vijjācaraṇasampanno, Sugato, Lokavidū, Anuttaro, Purisadammasārathi, Satthā devamanūssanaṃ, Buddho, Bhagavāti.*

« *SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA, A PA MA CU PA, DI MAṂ SAṂ AṂ U*[1], je glorifie les trois corbeilles ! » Réciter cela tous les jours, et, que l'on renaisse *[* seulement *]* au bout de mille millions de *kāla*, les 84.000 livres *(gambīr) [* de l'auguste Dhamma *]* naîtront définitivement dans notre poitrine[2].

1. Suit ici le nombre « cinq ». Il s'agit sans doute des cinq commentaires du *Sūtra* de Buddhaghosa. Cf. Vén. SIRISAMMATIVONG EM, *Vajirasāra,* Phnom Penh 1952, *gāthā* nº 248.

2. Cf. translittération en appendice, p. 144

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES ET DOCUMENTS UTILISES

Abhidhammatthavibhāvinī, Bangkok 2497 (1954) (caractères siamois).

Bulletin Administratif du Cambodge, Phnom Penh

Centres d'étude bouddhique au Cambodge, Phnom Penh 1963

Chroniques royales de l'Institut bouddhique, Ed. manuscrite, Phnom Penh 1934 (caractères khmers)

Cūlavaṃsa, II, PTS.

Jātakaṭṭhakathā, Bangkok 2465 (1922) (caractères siamois)

Jinakālamālinī; trad. G. COEDES, *Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental*, BEFEO XXV

Milindapañho; V. TRENCKNER, London 1880

Poṅsāvatār braḥ rāj; collection de Monsieur MI CHAK, Banteay Srey, Angkor. Copie manuscrite F. Bizot (caractères khmers).

Paramatthamañjusā, Bangkok 2469 (1926) (caractères siamois)

Report of the Superintendent, Archaeological Survey, Burma, for the year ending 31st marche 1909.

Sāratthappakāsinī, Bangkok 2463 (1920) (caractères siamois)

Sāratthasaṅgaha, Cambodge, Ed. manuscrite, (caractères khmers).

Sāsanavaṃsa, Ed. Mrs. BODE

Sumaṅgalavilāsinī, Bangkok 2465 (1919) (caractères siamois)

Tipiṭaka; PTS. London, sauf indications contraires

Trai phum; trad. G. COEDES et C. ARCHAIMBAULT, PEFEO vol LXXXIX, Paris 1975.

Vajirasāra, SIRISAMMATIVONG EM, Phnom Penh 1952 (caractères khmers)

Vinayamukha, II, Phnom Penh 1952 (caractères khmers).

Vinayavaṇṇanā, Phnom Penh 1912 (caractères khmers)

Visuddhimagga, 3 vol., 2e Ed., Phnom Penh 2500 (1957) (caractères khmers)

Manuscrits Khmers :

TL 10 manuscrit provenant de Vat Srê Ampil, Khum Cheutéal, Srok Kien Svay, Khèt Kândal.

TK 29 manuscrit provenant de Vat Chrouy Ampil Chas, Khum Kbal Kaôh, Srok Kien Svay, Khèt Kândal.

TK 64 manuscrit provenant de Vat Chanlùong Mlou, Khum Phleug Chheh Roteh, Srok Phnom Penh, Khèt Kândal.

TL 65 cf. p.46

TL 95 manuscrit provenant de Vat Phaav, Khum Skouon, Khèt Kompong Cham.

TL 119 manuscrit provenant de Phum Kaôh Prak, Khum Phum Thom, Srok Kien Svay, Khèt Kândal.

TL 133 manuscrit provenant de Vat Kdol, Khum Svay Paô, Srok Sangkê, Khèt Kândal.

TL 161 cf. p.46

TL 167 cf. p.46

TK 185 manuscrit provenant de Vat Preah Chantaransei, Khum Kbal Kaôh , Srok Kien Svay, Khèt Kândal.

TL 217 manuscrit provenant de Vat Onalaôm, Sangkat nº1, Khan Décho, Reach Theani Phnom Penh.

TK 237 manuscrit provenant de Vat Chôt Môngkol, Khum Prêk Phnou, Srok Pônhéa-Lœ, Khèt Kândal.

TK 353 manuscrit provenant de Vat Prei Chas, Sangkat Prei Chas, Khum Bak Prie, Khèt Battambang

TK 357 *Ibidem.*

TL 384 cf. p. 46

TK 386 manuscrit provenant de Vat Champa, Srok Kong Pisey, Khèt Kompong Speu.

TL 392 cf. p. 47

TK 427 manuscrit provenant de Vat Podhivan, Khum Snau, Srok Ang Snoul, Khèt Kândal.

OUVRAGES CITES

AU CHHIENG, *Catalogue du Fonds khmer,* Paris 1953

– *Notice sur les caractères étrangers de l'Imprimerie Nationale,* Paris 1948

P.V. BAPAT, *Unidentified Sources of the Vimuttimagga (some indian medical words),* ABORI., XV, Poona 1934.

– *Vimuttimagga and Visuddhimagga, a comparative study,* Poona 1937.

A. BAREAU, *Les religions de l'Inde,* III, Paris 1966

– *Recherches sur la biographie du Bouddha,* PEFEO Paris 1963.

– *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule,* PEFEO Paris 1955.

K. BHATTACHARYA, *L'atman-brahman dans le bouddhisme ancien ,* PEFEO XC, Paris 1973.

BIMALA CHARAN LAW: *The life and work of Buddhaghosa,* Calcutta and Simla 1923.

F. BIZOT, *Les ensembles ornementaux illimités d'Angkor,* AA., Paris 1970.

– *La figuration des pieds du Bouddha au Cambodge,* EA., XXV, Berne 1971.

– *Histoire du Reamker,* Phnom Penh 1973.

G. COEDES, *La plus ancienne inscription en pali du Cambodge,* BEFEO XXXVI, Hanoi 1937.

– *Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental,* BEFEO XXV, Hanoi 1926.

– *Inscriptions de Lamphun,* BEFEO XXV, Hanoi 1926.

– *Inscription de Vat Phra Yun,* BEFEO XXV, Hanoi 1926.

– *Notes sur les ouvrages palis composés en pays thaï,* BEFEO 1915

– *Une nouvelle inscription de Phimanakas,* BEFEO XVIII, Hanoi 1918.

– *Note sur Tcheou Ta-Kouan,* BEFEO XVIII, Hanoi 1918.

P. COLLARD, *Cambodge et Cambodgiens,* Paris 1925.

C. DUROISELLE, *The Arī of Burma and tantric buddhism,* ASI., Anual Report 1915-16, Calcutta 1918.

V. FAUSBOLL, *The Jātaka*, London 1887

J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, II, Hanoi 1953.

– *Le complexe d'OEdipe dans un tantra bouddhique*, Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou, Paris 1971.

– *Taoïsme et yoga*, JA., Paris 1969.

– *Nature du yoga dans sa tradition*, PEFEO LII, Paris 1963.

L. FINOT, *Un nouveau document sur le bouddhisme birman*, JA., XX, Paris 1912.

– *Recherches sur la littérature laotienne*, BEFEO XVII, 5, Hanoi 1917.

E. FLAUGERGUES, *La mort du chef suprême des bonzes*, RI., Tome XXI, Hanoi 1914.

H. GAUSSEN, P. LEGRIS, F. BLASCO, *Bioclimats du Sud-Est asiatique*, Pondichéry 1967.

G.E HARVEY, *History of Burma*, London 1925, Ed. de 1967.

E. HUBER, *Etudes indochinoises*, BEFEO V. Hanoi 1905.

– Compte rendu du: *Report of the Superintendent, Archaeological Survey, Burma, for the year ending 31st marche 1908; in* BEFEO IX, Hanoi 1909, p. 584.

P.B. LAFONT, *Les écritures 'tay du Laos*, BEFEO 1962

F.M. LEBAR, G.C. HICKEY, J.K. MUSGRAVE, *Ethnics groups of Mainland Southeast Asia*, New Haven 1964.

A. LECLERE, *Le bouddhisme au Cambodge*, Paris 1899.

S. LEWITZ, *Les inscriptions modernes d'Angkor Vat*, JA., CCLX, Paris 1972.

– *Textes en kmer moyen*, Inscription modernes d'Angkor, BEFEO LVII, LVIII, LIX.

– *L'inscription de Phimeanakas*, BEFEO LVIII, Paris 1971.

R. LINGAT, *La vie religieuse du roi Mongkut*, JSS., XX, Bangkok 1927.

– *Le culte du Bouddha d'émeraude*, JSS., XXVII, Bangkok 1933.

H. MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties de l'Indo-Chine*, Paris 1868.

M. NAGAI, *The Vimutta-magga, the chinese counterpart of the pâli Visuddhi-magga*, JPTS., London 1917-19.

NYANATILOKA, *Vocabulaire bouddhique des termes et doctrines du canon pâli*, Paris 1961.

H. OERTEL, *Contributions from the Jaiminīya-Brahmana to the history of the Brahmana literature*, JAOS., XXVI, 1905.

P. PELLIOT, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge*, BEFEO II, Hanoi 1902.

– *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-Kouan*, Paris 1951

P.E. PIERIS, M.A., *An account of King Kirtf Sri's Embassy to Siam in 1672 saka (1750 A.D.)*, JRAS., nº 54, vol. XVIII, 1903.

E. REMY et H. ARNAUD, *Histoire de l'établissement du protectorat français au Cambodge*, Grenoble 1897.

SANASATHA PONN-SOMPHEACH, *Le bouddhisme au Cambodge*, « Cambodge » nº 1, Phnom Penh 1953.

D.S. RUEGG, *Le traité du Tathagatagarbha de Bu ston rin chen grub*, PEFEO LXXXVIII, Paris 1973.

H. RUSSIER, *L'enseignement élémentaire au Cambodge*, EI., tome XIX, Hanoi 1913.

SI-YU-KI, *Buddhist Records of the Western World*, London 1906

LOUIS DE LA VALLEE POUSSIN, *La négation de l'âme et la doctrine de l'acte*, JA., II, Paris 1902.

F.L. WOODWARD, *Manual of a Mystic*, PTS., London 1916.

LISTE DES ABREVIATIONS

AA. – Arts asiatiques
ABORI. – Annals of the Bhandarkar Oriental Research
ASI. – Archaeological Survey of India
BAC. – Bulletin administratif du Cambodge
BEFEO. – Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient
C. – Circulaire
CM. – Circulaire ministerielle
CR. – Circulaire religieuse

CRIB. – Chroniques royales de l'Institut bouddhique
EA. – Etudes Asiatiques
JA. – Journal asiatique
JAOS. – Journal of American Oriental Society
JPTS. – Journal of the Pali Text Society
JRAS. – Journal of the Royal Asiatic Society
JSS. – Journal of the Siam Society
NP. – Note postale
OR. – Ordonnance royale
PEFEO. – Publication de l'Ecole française d'Extrême-Orient
PTS. – Pāli Text Society
RI. – Revue indochinoise

INDEX

Abhayagirivihāra, 24, 25, 26
Abhidhamm trai tṛṇ, 43n
Abhidhamma, 1, 21, 27, 75, 76, 99, 113, 139,; Quintessence de l'–, 79, 87, 141; les sept livres de l'–, 90, 91, 101, 125, 128, 140.
acary, 5, 6, 10, 41, 98; titre d'–, 13
actes, 112
aḍḍhakusi, 18
aḍḍhamaṇḍala, 18; – *giveyyaka*, 18; – *jaṅgheyyaka*, 18; – *bahanta*, 18.
Ādiccavong, 30
agrégat; les cinq –, 75, 76, 112, 113, 118, 120, 121, 126; détail des cinq –, 100 sqq; développement progressif des –, 121.
agriculture, 11
ahirikaṃ, 98, 134
Aksaranītti, 7
alchimie, 37
aliment, 87, 107, 123; ration d'–, 91; Dhamma en tant qu'–, 95, 96, 133; – frais, cf. estomac
alphabet mystique (cf. lettre), 140
amulette, 37, 114
anāgāmimagga, 95
anāgāmiphala, 97
Ang Duong, 7, 8; règne de –, 10, 20.
Ang Em, 3
Aṅguttaranikāy, 134n
Angkor, 4, 26, 27, 29, 30, 39; – Thom, 29, 39; bonzes d'–, 39, 40; influence d'–, 42.
aṅguy dhamm, 11, 75
animisme, 31
annale; – siamoise, 4, 35; – du Cambodge, 9, 16, 17; – birmane, 29.
anottappaṃ, 98, 134
aṅsak, 5n, 17, 19n.
anulom - paṭilom, 22, 96, 97
anuruddha, 29, 30, 36, 37; réforme d'–, 39.
anus, 105
anuvāt, 18
A PĀ MA CU PA, 101, 141, 142.
apanage, 6, 11; chef d'–, 11.
ARAHAṂ, 22
Arahant, 96, 97, 125; – ship, 121n; l'embryon en tant qu'–, 122, 128; la voie de l'–, 133.
arahattamagga, 96
arahattaphala, 97
ārammaṇa, 90, 91, 92, 113
arbre cosmique, 118
arbre du Dhamma, 27, 133, 140; les parties de l'–, 94, 95, 133; description de l'–, 117
Arī chin yaung dō djaung, 38
Arī, 36, 37, 38, 39, 42; descendants des – 40, 42.
arme, 5, 37
A SAṂ VI SU LO A PU SA BU BHA, 141n.
ascétes, 39
aspersion; – d'un vénérable, 38n
astrologue, 11
asubhakammaṭṭhāna, 128
asurakāy, 78, 78n, 114
asvāt, 74, 74n, 75, 92, 99, 129, 132, 139; – = A, 101
ātman, 113.
attaches; rejet des –, 96, 97
aṭṭhaṅgikamagg, 76

Au Chieng, 44
avidyā, 114
āyatana, 93
Aymonier; E. –, 40
Ayuthaya, 30; le sac d'–, 5, 36.

baku; culte des –, 31
Bangkok, 34; cour de –, 3,6, 7, 30; église de – 21
Bapat; M.P.V. –, 25, 26, 32
barbe, 12
Bareau; A. –, 24
bâton; port du –, 12
Battambang, 7
bhārahāra, 112
bhāvanā, 80, 90, 94, 95, 140, 141.
bhikkhu, 10, 13, 17, 18, 19, 41, 89
Bhikkhupadimok, 20n,
bhikṣu, 33
bija, 19n, 27.
bijoutier, 11.
Biḷakapanattādhirāja, 28
bile, 88, 100; vésicule – 105
bipartisme; – religieux, 21
Birmanie, 15, 29, 32, 33, 35, 39; armée de – 5; Haute –, 36, 37, 38.
bodhiññāṇ, 84
Bodhisattva, 92, 122, 123, 124
bonnet monastique, 33, 35, 36, 37. (cf. toque)
Botum Surivong; Preah Bat –, 29, 30
Buddha, 29, 77, 83, 84, 97, 99, 116; la voie du – 84; – d'émeraude, 5, 6, 29, 30.
bouddhisme, 1, 2; – cingalais, 1; – officiel, 3, 35; – hérétique, 5; – réformé, 10 ; – traditionnel, 10; enseignement du – 12; – du Petit Véhicule, 33; – du Grand Véhicule, 25; – indochinois, 35; – des Arī, 38; – d'Angkor, 39, 41; – indien, 115.
bouche, 106, 109, 136
« boue de plomb », 123
boxe, 11
Braḥ adity braḥ cand, 43n
brahmane, 33, 39
brahmanisme, 31; spéculation –, 118; Trimurti –, 119.
brahmavihāra, 95, 133
Brahma, 77, 80, 81, 91, 116; séjour de –, 83, 98.
branche; cinq –, 74, 79, 85, 85n, 87, 123, 124, 84, 84n; – du Dhamma, 95; – du figuier, 119.
brāy, 114, 115
brāykumār, 115
« breast - offering »; cérémonie du – 38, 42
bretelle, 5
Buddhaghosa, 23, 24, 24n, 25, 123, 135.
buddhaṃ dhammaṃ saṅghaṃ, 82, 99
BU, 125; – = vertu du roi, 90; – = vertu du feu, 74, 100.
Byā; *cau* –, 5, 6;

Cam Bon; village de –, 34n
Cam Klāv; *samtec* –, 7, 8
Caṇḍamahāraṣanatantra, 114
canon; – cingalais, 1, 2, 22, 26; – pali, 9, 13, 15, 29, 122; commentaires du –, 21, 123, 124; – theravādin, 27.
ceinture; – de poitrine, 5, 19n; – de taille, 5, 19n.
centres vitaux, 131
ceñ vassā, cf. *vassā*
cerveau, 89, 100, 106
cetasika, 78n, 85n, 112, 119
Ceylan, 1, 2, 8, 15, 24, 28, 29, 30; orthodoxie de –, 6, 7, 30, 33; moine de –, 7; influence de –, 21 ; hérésie de –, 22, 32; bouddhisme de – 22, 26; secte siamoise à –, 22; ambassade de –, 23.
chair, 88, 100; morceau de –, 123, 124, – du Dhamma, 76, 132.
chaleur de la matrice, 124
chao - ku, 39
charpentier, 11

chasteté, 37, 39
chayā, 13
chef ; – de pagode, 11, 14, 17, 44; – local de l'enseignement, 15.
Chemin; les quatre –, 75, 76, 85, 11, 94, 95, 96, 121, 133; – du Nibbana, 77, 82, 93; – de la mort, 77, 84; – de *nisvāt*, 79; – de la cessation, 96, 97, 98.
cheval; monter à –, 37.
cheveux, 88, 100, 103, 108, 123, 136; – longs, 12; racine des –, 136.
Chiang Mai, 28, 33, 36; écriture de –, 34.
Chiang Rai, 33
chlaṅ, – tunle, – dhamm, 121.
Chœun; *bodhivaṅs* –, 5, 6.
chronique, 30; – royale de l'institut bouddhique, 7n; – du Cambodge, 21, 26, 29, 30; – cingalaises, 32; – birmanes, 37.
Chuon Nat; *samdec* –, 20.
cinq; – bases essentielles de l'individu, 3n; – *m* 36.
citta, 78n, 85n, 112, 113, 119, 120, 122, 124, 127.
Cittakumārā - Cittakumārī, 22, 41, 78, 78n, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 124, 133.
clergé du Nord, 36.
coccyx, 93, 131
Cochinchine, 12
cœur; – *(citta)* 91, 97, 134, 136, 137, 140; – *(hadyaṃ)*, 89, 100, 104, 108.
colonne vertébrale, 93, 132
commentaire; – cingalais 24; – du *Visuddhimagga*, 135.
commerce, 11
Commission d'étude des textes de la triple corbeille, 15.
communautés khmères des provinces thaïes, 22.
concentration, cf. *samādhi*.
conception, 114, 124; description de la –, 79, 86.
concile; 8e –, 28
continent; les quatre –, 81, 81n, 98; les dix mille –, 91.
cordon; – placentaire, 121, 123; – d'attache, 17.
cosmos, 118
couleur, 122
courroie de la sébile, 17.
cou, 94, 95, 97, 98, 134
coutumes hétérodoxes, 34
crâne, 89, 100, 131
croyances primitives, 42
culasakarāja, 30
Cūlavaṃsa, 29n
cūl mlap', 40, 41
cūl vassā, cf. *vassā*

défloration, 38, 39.
défroquer, 5, 6
dégradation du clergé thaï, 4
Délivrance, 121
dent, 88, 100, 104
dessinateur, 11
Dhammadinna; thera –, 28
dhammajhān, 43n, 97, cf. *jhān*
Dhammapaṭṭhakatha, 28
Dhammatray, 23n, 41, 43n, 112n.
Dhammaviṅsuṅ, 43n.
Dhammayutika, 2, 3, 8, 9, 16, 17, 18; fondation des – au Siam, 7; implantation des – à Phnom Penh, 8; novice – 17; 19n; réforme des – 21.
Dhamma, 75, 76, 79, 81, 83, 94, 95, 96, 99, 117, 139; Quintessence du –, 75, 141; les sept livres du –, 76; la chair du –, 76, 132; les 84000 portions du –, 91, 118, 139, 141, 142; les trente-trois parties constituantes du –, 100; – personnifié, 113, 118; crasse du –, 118; – *dīpa* 121n.
dharani, 27, 85n.
Dhammaraja Ier, 28
dhātu, cf. élément
dhātukammaṭṭhān, 129
DHĀ; – = vertu de la famille, 90, 91; – = souffle respiratoire, 74; – = 7 vents, 100, 139

diagramme; – solaire, 102; – lunaire, 102.
diète, 41
Dīghanikāya, 112n, 122n.
DI MAṂ SAṂ AṂ U, 101, 142.
dîner, cf. repas
diplôme; – religieux, 12; – de l'Ecole de pâli, 13.
disposition de l'activité, cf. *Kammaṭṭhān.*
diṭṭhi, 97, 134
division en droite et gauche; – du Cambodge, 8; – du corps, 132.
don, 99
dosa, 79n
doso, 97, 134
dualisme; – national, 3; – religieux, 31.
Duroiselle, C. –, 37

eau; « – des passions », 79, 79n, 86, 87, 88, 100, 106, 124; les 12 –, 86, 88, 106, 113, 124, 125, 127; « – ayant lavé de la viande », 86, 123, 124.
écharpe, cf. *aṅsak*
école; – de pâli du Cambodge, 13, 17; – de pâli d'Angkor, 14; – de pâli de Phnom Penh, 14; – du Palais royal, 14; – supérieure de pâli, 14; – de pagode, 15; – officielle, 15; – élémentaire de pâli, 16; – d'application de bonzes, 16, 17; – du « Dhammavinaya », 20; – tantrique, 32.
écriture; – ronde, 15; – mul, 23; – de l'Inde du Sud, 32; – shan, 34; – youon, 34; – thaïe 34.
élément; les quatre –, 74, 75, 76, 78, 82, 85n, 106, 107, 120, 124, 129; les cinq –, 76, 84, 118; – de la chaleur, 106, 107; – = les 4 venimeux, 107; le mystère des – 117.
élevage de bestiaux, 12.
embryon, 24, 113, 114, 116, 117, 122, 124, 125, 129, 131, 132, 133, 138, 139; élaboration de –, 25, 139; genèse de –, 116, 123, 128; respiration de –, 121, 131; – = riz, 124; les cinq phases de – 125 sqq.
Enfants de l'Esprit, cf. Citta-cumārā - Cittakumārī.
enfers, 76, 77, 78, 81, 83, 84, 88, 89, 91, 99
enseignement, 12, 13; – religieux, 14; – traditionnel, 15; – primaire élémentaire, 16; – rénové, 17; – oral du bouddhisme, 43; – initiatique, 44; – de la voie du Chemin et du Fruit, 98; – ésotérique, 115.
« entrée dans l'ombre »; cérémonie de l'–, 40, 41
épigraphie, 39; – thaïe, 36; cf. inscription
épine dorsale, 100.
érotique; scènes –, 36; pratiques –, 41.
escrime, 11.
ésotérique, 23, 41
esprits vitaux, 84
estomac, 89, 100, 105, 109, 136, 137; – maternel, 92
étoile, 95, 132
étole, 19n.
être; – infernal, 81, 86, 87, 90; – absolu, 113, 118; – nain, 113; – psychique, 114; – transmigrant, 116.
éventail; – dressé, 6; – blanc, 7; – spécial 14.
excréments, 89, 100, 105; – de la mère, 92, 123

faculté, cf. *indrīy*
famille, 3n, 76, 82, 90, 92, 121
Fang, 34n
feu, 124; les quatre –, 106, 107, 129; les six –, 125.
feuilles du Dhamma, 95, 133.
figuier, 74, 74n, 83, 94, 120, 125; – à cinq branches, 85, 85n, 118, 119;

Ficus Religiosa, 74n, 119.
fille nubile, 38, 39
Filliozat; J. –, 141
Finot; L. –, 33, 36
fleur; – du figuier, 74, 83, 85, 125; – du Dhamma, 75, 94, 133.
fœtus, 25, 114, 117, 118, 121, 122, 124, 128, 131; position du –, 92, 123, 124.
foie, 89, 100, 104, 109, 136, 137.
fonds; – khmer des manuscrits de l'EFEO, 44; – des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris, 44; – national des textes manuscrits de l'Institut bouddhique de Phnom Penh, 43.
fontanelle, 93, 94, 95, 131, 132, 133, 139.
formule magique, 11, 114
froid du Nord, 35n
fruit; les quatre –, 11, 76, 94, 121, 133, 134; – du figuier, 83, 119, 120; – du Dhamma, 96, 133.

gandharva, 114
gardiens; – des éléments, 84, 84n; – du monde, 77.
gestation, 41, 42, 139; – d'un boudhisatva, 122; les deux périodes de la – 123.
ghluṃ, 17, 19.
gīveyyaka, 18
glaires, 88, 100, 105, 109, 136, 138.
globe; – de cristal *(ṭuoṅ kèv)*, 41, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 111, 116, 117, 119, 120, 125; – de l'esprit *(ṭuoṅ citt)*, 78, 98, 99; *(ṭuoṅ cai)*, 78n; *(ṭuoṅ jāti)* 78n; *(ṭuoṅ jīvit)*, 112; *(ṭuoṅ viṅṅāṇa)*, 112.
gorge, 93, 105, 108, 136, 137.
graisse, 88, 100, 106, 109, 136, 138
Grand-Véhicule, 25, cf. Mahayana
guṇa, cf. vertu
Guṇ kèv piṭak, 43n.
habitations sublimes, cf. *brahmavihāra*
hathayoga, 131
Haut - Irrawaddy, 37
hérésie, 23, 27, 33, 37, 39, 125
hīnaṃ, 97, 134
hindou; – croyances, 27
histoire, 4; – du bouddhisme indochinois, 42.
Hiuen - Tsiang, 25, 32
Hmawza, 32
huile de sésame, 79, 86, 123, 124

iḍa, 131, – = lune, 132.
iddhā, 92, 131, 132.
identité; pièces d'–, 13.
Inde; 26, 27, 29, 32, 41, 115; – du Sud 32, 33, 42; concept –, 113; – physiologie –, 118; sources –, 132.
Indochine, 33; clergé d'–, 42
Indra, 77, 80, 81, 91
Indriy; les oiseaux –, 83, 118; les cinq –, 83, 119, 120; les six –, 84.
ingérence siamoise, 3.
initiation, 34
inspection, cf. *vipassanā*
inscription; – de Phimanakas, 119; – d'Angkor Vat, 21, 38n; – de Maunggun et de Hmawza, 32; – talaines, 33; – de Min-nan-thu et de Nandamañña; – birmane 37.
Institut; – indigène d'étude du bouddhisme du Petit-Véhicule, 16; – bouddhique, 43.
intestin grêle, 100, 105
intestin, 89, 100, 105, 109, 136, 137.
intra-utérin; prolongement –, 116; – = lokuttara, 121; étapes –, 122.
intrusion de l'administration, 13
invasions siamoises, 26, 30
invulnérable; médicament rendant –, 11.
Ipe, 6

itipiso, svākhāto, supatipano ... 20n
I-tsing, 32

jambosier; pays des –, 80, 82, 84, 115, 116, 117, 119, 120, 121n, 124.
jambudīpa, cf. jambosier
jaṅgheyyaka, 18
jardinier régicide, 29
Jātakaṭṭhakathā, 121n
Jātakatthavaṇṇanā, 121n, 122n
jeux divers, 11
jhāna, 11, 22, 121, 131, 133, 134, cf. *dhammajhān*
Jinakālamālinī, 28
jonque; – d'or du Nibbāna, 76, 82, 92, 121; – birmane, 29
jupe, 5, 19n
jus primae noctis, 38, 41

Kāla, 74, 80, 81, 82, 84, 85, 91, 116.
kalala, abbuda, ghana, pesī, sākhā, 114, 121, 122, 123, 126.
Kalyāṇi; rivière –, 28
kāmakilesa, 86, 86n
Kambôl; manuscrit de Vat –, 45
kammaṭṭhān, 6, 23, 43n, 45, 47, 115, 120, 139; *mūl* –, 41, 74, 75, 84, 85, 110, 115, 117, 121.
kamma, 112, 123; vent du –, 122.
kaṅseṅ, 17, 18; – *ṅūt*, 19
Kathāvatthu, 121n, 122n, 125n.
kathin, 7, 41
kāyagatāsati, 128
kḍum, 17, 18
khandh, cf. agrégat
Khun; *cau* –, 7
Kihipadibat, 20n
k'loum, cf. *ghluṃ*
Kok svay cek; stèle de – 26
Kong Pisei, 9
kraviḷ ḷev, 18
kroṅ, 19
Kru, 3n, 5, 41, 98, 117; mauvais –, 6.
kukkuccaṃ, 97, 134
kūn saṅkat', 22
kusalā - akusalādhammā, 90, 113, 127, 128
kusi, 18

laïcisation, 15
lakkhaṇa; les trois –, 102, 133, 134, 139; les trente-deux – du corps, 103.
lakkhanañāṇa, 95
Lampang, 33
Lamphun, 27, 33
langue, 108, 136; base de la –, 92, 94, 131
Laos, 6, 27, 28, 30, 35
lapin, 83, 120
larme, 88, 100, 106
Lavo, 27
Leclère; A. –, 1, 8
lettre; – mystiques, 140; les vingt et une –, 89, 138; les sept –, 138; les douzes –, 88, 138; les dix –, 138; les trente-trois –, 97, 100, 127, 128; – = *lakkhaṇa*du corps, 88, 89, 97, 100; les cinquante-six – 138; les six – 138
ḷev, 18
liane *ghlok*, 87, 87n
li - che; cérémonie du 38; 38n
linga, 39
littéral; symbole –, 138, 140, cf. lettre; composés –, 139
lokapāla, 103, 103n
lokiya, 121
lokuttara, 120, 121, 133
lumière, 75, 77, 82, 95, 96, 98, 98n, 101, 132.
lune, 95, 96, 132
lutte, 11

MA A U, 20n, 75n, 101, 111, 124, 128, 139; – = *Tipiṭaka*, 101, 102; – = *tilakkhaṇa*, 102; – = *om*, 132.
macchariyaṃ 97, 134
maçon, 11
Mae Ai, 34n
Mahājātaka, 6

Mahānikāy, 2, 8, 10, 11, 16, 17, 18, 20, 33, 42; anciens – 5n, 14, 19n, 21, 24, 26, 27, 32, 36, 37, 40, 43, 112, 113, 114, 116, 125, 138, 139; novice –, 17.
Mahā Paṭṭhān, 88
Mahāvaṃsa, 29, 30, 32
Mahāvihāra, 2, 24, 26, 27, 28, 32, 37.
Mahāyāna, 25, 27, 31, 32, 36, 115
Mahindathera, 7
Ma - Houan, 38
Maison; – vietnamiennes et jaraï, 35n; symbolisme de la construction d'une –, 89
Majjhimanikāya, 112n
Malāy, 6
Maṅgaladipanī, 28
māno, 97, 134
mantagama, 20n
manteau, 5, 17, 19n, 36, 36n
mantra magique, 20n, 37
manuscrit traditionnel , 22, 43n.
Māra, 116
mariage, 38, 40, 41; demande en –, 11; préparation mystique au –, 42.
mariée, 38
matrice, 34, 41, 79, 85, 86, 92, 94, 116, 120, 121, 122, 124, 132, 138, 140.
Maunggun, 32
médecin, 11, 37
méditation, 135; – sur les éléments, 22; adeptes de la –, 41; – à l'endroit et à l'envers, 96, 96n, 97; exercices de –, 115; quarante bases de –, 115.
mekhala, 97, 134.
mekon, 11
mendicité de la nourriture, 17, 19n
mentalité de l'Europe du XIX^e^ s., 4
menuisier, 11
mère, 3n; cf. *NA* et 12 eaux
mésentère, 89, 108, 137
middhaṃ, 98, 134
Milindapañha, 24, 121n
Min-nan-thu; fresque de –, 36; fondation de –, 37; insmisère, 4
mode; – vestimentaire, 3; nouvelle –, 16; – dhammayutika, 17.
mœlle, 88, 104
moha, 79n, 98, 134
« moine-boxeur », 37
monde, 83; les quatre – inférieurs, 76, 94; les bornes du –, 77; les dix mille–, 77; les gardiens du –, 77; représentation du –, 119; les trois –, 120; – utérin, 120.
mône; secte –, 7; moine –, 7; immigration –, 27.
Mongkut; roi –, 4, 6, 9; réforme du roi –, 22.
mont; – Sumeru, 80, 118, 119, 120, 132; – de fer, 80; – de bronze, 80; – Giriparabat, 119, 120; – Gijjhakūṭaparabat, 119, 120; – Sattaparibhaṇḍ, 119, 120.
moralité, 80, 95, 96; les dix –, 41; les quatre –, 74;, 85, 85n; les six –, 90; les cinq –, 119.
mort, 77, 84, 90, 91, 93, 98, 99, 111, 114, 116.
Mouhot; H. –, 4
moustache, 12
MO, 74, 89, 100
Mṛityūv, 74
mucus, 88, 100, 106
Mūlanagar, 28n, 43n
mūla, 126
mūl kammaṭṭhān, cf. *kammaṭṭhān*
muscles, 104, 108, 136, 138
mystique, 32, 125; mutation –, 119; régression –, 121; alphabet –, 140; absorption –, 141, cf. *jhāna* et *dhammajhān*.

nādī, 131
nadīsīma, 7, 8
Nagarkāy, 43n
Nāga; culte du –, 36, 39
Nagaravāsin, 28
naissance, 75, 79, 86, 91, 92, 111, 114, 121, 123, 138;

chemin de la –, 84; – initiatique, 115; mystère de la –, 140.
nāḷi, 105, 105n
NA MA A U, 124
NA MA BA DA, 141
nāmarūpa, 112, 113, cf. *nam braḥ dhamm* et *rūp braḥ dhamm*
nām braḥ dhamm, 76, 77, 78, 78n, 88, 113
NA MO BU DHĀ YA, 74, 87, 91, 101, 125, 126, 127, 128, 138
namo tassa ..., 20n, 74, 74n
Nandamañña; fresques de –, 36; inscriptions de –, 36; fondations de –, 37.
narine, 79, 86, 92, 94, 132
NA, 74, 88, 100
néophyte, 139
nez, 94, 96, 97, 98, 108, 134, 136
Nibbāna, 77, 81, 85, 96, 97, 99, 116, 117, 120, 121, 131n, 132; ville du –, 74, 76, 82, 83, 85, 92; porte du –, 74 74n, 75, 95, 131, 132; chemin du –, 77, 87, 93; Quintessence du –, 93n, 94, 131; caractères du –, 141; clef du –, 75.
nisīdana, 19
nisvāt, 74, 74n, 75, 79, 84, 92, 94, 99, 102, 129, 132, 139; – = *U*, 101.
noix de coco; jus de –, 79, 86, 88
nombril, 92, 94, 96, 131, 134
Norodom, 3, 8
novice, 13, 88
nubilité; rite de la –, 38

objets des sens; les 7 –, 90, 91, 92, 113.
offrandes, 99
okāsa !, 22
om, 132
ongles, 88, 100, 104; – longs, 12
ordalie du bain, 5
ordination, 12, 28; – après défrocation, 5; – d'un jour, 6; – du roi Mongkut, 7; – du novice, 88; – du *bhikkhu*, 89.
oreilles, 92, 93, 127
organes des sens, 122; les six –, 90, 91, 113, 122, 125.
orthodoxie; – dhammayutika, 10; – pali, 128, 139
os, 88, 100, 104, 122
ourlet; – replié, 17; – rond, 17
ouvertures; les dix –, cf. porte.

Pagan, 36; roi de –, 29
pagne, 17, 19n
pāli, 26, 27, 33, 39,; étude du –, 14; orthodoxie –, 23; sectes –, 32, 33; boud-dhisme –, 39, 40; – sans-critisé, 131
paṃṡkūl, 96, 96n, 98, 99, 134
pañca khandh, 18, cf. agrégat
Paññasāmī, 37
pantoufles brodées, 12
Pan; *mahā* –, 7
pāpa, 120; – *dhamma*, 96; 96n, 133; rejet des treize –, 133; 134.
Parakkamabahū, 29
Paramattha; la Quintessence du –, 141
Paramatthamañjusā, 135n
paramī; les dix –, 75, 119
parenté, cf. famille
Paritta, 37
parole; source de la –, 93
pasvāt, 74, 74n, 75, 92, 94, 129, 132, 139; – = *MA*, 101.
paṭiccasamuppāda
Patimokkha, 35
paysan khmer, 3
peau, 88, 100, 104, 122; – foncée, 16.
Pegou, 28, 29, 30, 33
Pelliot; P. –, 40
père, 3n, cf. *MO* et les vingt et une terres.
phakrap, 19
phal, cf. fruit
phīkā, 104, 104n
Phnom Penh, 8, 9, 11, 13, 14

phtieṅ, 18
« picharana », 20
piṅgalā, 131; – = soleil, 132
pīti, 22
plateforme flottante, 7, 28
plèvre, 89, 89n, 100, 104
poils, 88, 100, 103, 123
poisson, 78
poitrine, 97, 134, 142
pores, 122
portes; les dix –, 74, 101n, 113, 125; les quatre –, 94; les neuf –, 96; la – *yoni*, 122; – du Nibbāna, cf. Nibbāna
poumon, 89, 100, 105, 137
prades, 122, 124
prājñā, 120
prasathi, 20n
Prayog dharm laṃit khaṅ knuṅ, 43n
« Preah-Krou »; dignité de –, 11, titre de –, 14.
preta, 87
prince, 3n, cf. *BU* et six feux
promotion; – des Dhammayutika, 9; – des *samanera*, 19n
protectorat français, 1, 2, 9, 12, 15, 20
psychique; formation –, 140; création –, 141; identité –, 141; cf. *saṅkhara*
puberté, 41, 139
Pubvasikkhavāṇṇanā, 7
Pudgalavādin, 112
pūjā caṅhān', 20n
puny, 94
Pupphavāsin, 28
pus, 88, 100, 105

querelle religieuse, 10, 17

rāga, 79n
Rāmadhipati, 30
Ramaññavaṃs, 7
Rama Ier, 36
Rama II, 6
Ratanakathā, 7
Ratanamālā, 43n
rate, 89, 100n, 105n
rattakhut, 5
recette magique, 37
réforme, 39; – des Dhammayutaka, 4, 9, 14; – de l'enseignement, 15; – cingalaise, 32; – birmane, 36; – de Phnom Penh, 37.
reins, 89, 100, 104
relations de voyage, 3
renaissance, 76, 80, 84, 85, 89, prédiction sur la –, 11.
renégat, 34
repas du soir, 6, 33, 34n, 36, 37
respiration, 91, 92, 94, 97, 98, 99, 107, 129; – embryonnaire, 74, 121, 129
retraite de la saison des pluies, 38, 41; sortie de la –, 41, 42.
rétribution des actes, 76
Rhys Davids; M. –, 22
Rindharaja, 30
rites prénuptiaux, 41, 42
riz = embryon, 124
robe, 5, 17, 18, 19n, 36n
roi, 3n, cf. prince, *BU* et les six feux
« romluk kun preah paddh », 20
rūpakkhandh, 127, cf. *rūp braḥ dhamm*
rūp braḥ dhamm, 76, 78, 78n, 89, 113

sabots en bois, 12
Saddhāvimala, 23n
Sadehanissitā pāṇakasaddā, 135n
sakadāgāmiphala, 97
salive, 88, 100, 106
« samabat », 11
samādhi, 11, 22, 23, 75, 94, 102, 140
samaneṛa, 13, 17, 18, 19
Samaneravinay, 20n
saṃṇāṅṅāna, 77
samrāy; littérature –, 44
SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA, 79, 86, 138, 141, 142; – = les sept livres de l'*Abhidhamma*, 87, 101.
SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA MA A U, 101
saṃyojana, 134

Saṃyuttanikāya, 101, 112n, 121n.
Saṅgharāja, 5, 10; – cingalais, 22.
saṅgha, 99
saṅghāṭī, cf. manteau « sangdeyka », 13
sang, 88, 100, 105, 122; caillot de –, 74; – de « cervelle pendante », 86.
Sankara, 113
saṅkhāra, 140, 141
saṅkhārakkhandh, 76
saññākhandh, 76
saṅsara, 74, 81, 108, 112
sanscrit, 14, 26, 33, 131, 131n, 135
San ts'ai t'ou kœi, 38
Sāratthappakāsinī, 123n
Sāratthasangaha, 124
Sarvāstivādin Vaibhāsika, 114
Sāsanavaṃsa, 37
sāṭak, 19n
satipaṭṭhāna, 122, 128
schisme cingalais, 24
sébile, 5, 17, 36
secret; language –, 111; traité –, 115.
sectes hérétiques, 35
Senakarāja, 30
shan; bouddhistes –, 33, 36, 37, 38, 42; écriture –, 34; Etat –, 35n, 36; manteau et robe –, 36n.
shivaïsme, 31; Nibbāna –, 131n
Siam, 2, 3, 4, 5, 33, 38, 39; monarque du –, 7, 20, 23; centres religieux du –, 14; rayonnement du –, 22; histoire du –, 27; division du – en six régions, 5.
siamois; élite –, 8, 16; intrusion –, 9; ascendant –, 9; influence –, 21.
Siddhimagga, 23n
Sīhaḷabhikkhu, 28
sīla, 119, cf. moralité
sīma, 7; *nādī* –, 7
singe, 123
sino - khmer, 16n
sinovie, 88, 106
sīvathikā, 128
smāratī, 120
soigner les malades, 11, 20n
soleil, 95, 96, 132
sorcier, 11
sotāpattimagga, 84
sotāpattiphal, 6
sotāphala, 96
souffle; contrôle du –, 22, cf. respiration
spaṅ, cf. jupe
sperme, 79n, 86n, 88n, 114, cf. « eau des passions »
Suddhāvisessa, 6, 29
Sumedhācary; thera –, 7
sueur, 88, 100, 105, 109
suint, 88, 100, 106, 109, 136, 138.
Sumana; thera –, 28
Sumaṅgalavilāsinī, 123n
suṣumnā, 114, 132
Sūtra, 7, 21, 27, 99, 101, 116, 139; les cinq livres du –, 101, 128; la Quintessence du –, 141
sūtr patisaṅgh me piṇḍ, 20n
symbole, 34; – obstétrique, 35; – du vêtement religieux, 35; – littéraux 128, cf. lettre.

Tak, *cau* –, 5, 6
Tantra, 27
Tantrisme, 27, 32, 36, 41, 42, 114, 131.
tapis de prière, cf. *nisīdana* et *phakrāp*
Tathāgat, 77
tatouage, 11, 17, 102n
tchen - t'an; rite du –, 39, 40, 42
techniques de portage, 35n
teinture, 17
temperature, 35n
tendons, 88, 122
terre; les vingt et une –, 79n, 86, 88, 106, 113, 124, 125, 127
testicules, 106
tête, 74, 87, 109, 136
texte; – traditionnels, 34; – shan, 34, 34n; – youon, 34, 34n; – thaï, 34, 34n; – khmer, 34, 43, 44; – de doctrine, 98.

Thaton, 29
Thaï; les –, 3; clergé –, 6, 35n; bonzes –, 33; écriture –, 34.
Thaïlande, 9, 33, 34, 35, 36
Tcheou Ta-kouan, 39, 42
Theravādin, 22, 24, 27, 31, 32, 36, 39, 42, 121; hérésie –, 23; thèses –, 112, 125
thnek; – prak', 17; – *mūl*, 17.
Thūparamavihāra, 7
Tibet, 26
tibia, 94, 108, 138
Tieng; *samdec* –, 10
Tipiṭaka, 2, 6, 11, 14, 15, 20, 24, 25, 30, 34, 35, 95, 128, 133, 138, 139, 141, 142; collationnement du –, 6; demande du –, 7; instauration du –, 14; –= *MA A U*, 101, 102, 128; – = tronc, 95, 140; naissance dans la matrice du –, 140.
tiratana, 77, 78, 85, 85n
tisaraṇa, 103
tradition; – khmère, 1, 2; – cingalaise 37
traijibar, cf. jupe, robe, manteau, écharpe, ceinture, étole.
Traipiṭak, cf. *Tipiṭaka*
Traiphum, 123n
transmigration, 112, 114
« Tray » mystique, 41
trente-deux parties du corps, 24, 24n
triple corbeille, 13, 15, 21, 138, 139, cf. *Tipiṭaka*
tronc de l'arbre du Dhamma, 95, 117, 133, 140.
toque monastique, 33, 34, 35n, cf. bonnet
« tube de bambou fin », 105
tube digestif, 136, 137

udakukkhepasīmā, 28
uddhaccam, 98, 134
Udong, 7
uggahanimitta, 22
Upaniṣad 112, 113; *Brhādaraṇyaka* –, 112n; *Chāndogya* –, 113n; *Darśana* –, 131n
Upatissa, 25, 26, 122, 135
uposatha, 7
urine, 88, 100, 106
Ūsokbhoktar, 80, 81, 115, 133

vaisseaux, 92, 100 104, 107, 129, 131, 132; liste des –, 92, 94, 131.
vassā; retraite du –, 19n, 41; sortie du –, 42.
Vat; – Anar, 34n; – Botum Vadey, 8, 9; – Kambôl, 45; – Kok Prek, 34n; – Mae Ai, 34n; – Mahābodhāramavihāra, 28; – Mahādhātu, 6; – Rājādhivās, 6; – Ratanasāstārām, 6, 29; – Samoray, 6, 7; – Srè Ampil, 125; – Taphraya, 34n; – Thung You, 34n; – Unalum, 9.
vattasaṅsā, 120
vatth bandh caṅkeh, cf. ceinture de taille.
vatth bandh truṅ, cf. ceinture de poitrine.
vatthu, 90, 91, 113, 122, 125
Vean Chuon; rédaction de –, 7n
vedanākhandh, 76
« Venimeux »; les quatre –, 129
vent, 124, 131; les six éléments du –, 107, 129; – du *karma*, 122; – *kammajavāt*, 124; les sept –, 125.
verge; coup de –, 6
vers; quatre-vingts groupes de –, 25, 26; liste du nom des –, 108, 136 sqq.
vertu, 3n, 111; – maternelle et paternelle, 74, 76; – des éléments, 76; – du Bouddha, 87, 101.
vêtement religieux, 35; symbolisme du – 35; caractère du – 42; cf. *traijibar*
Vetullapiṭaka, 24
viande; boule de –, 79, 86, 87.
vicikicchā, 96, 134
vieillesse; caractères de la –, 80.
vihāra = matrice, 41
vimokha, 11
Vimuttimagga, 25, 26, 32, 122, 135

vin, 39, 40; cf. alcool
Vinaya, 11, 12, 19, 21, 27, 94, 101, 116, 139; les cinq livres du –, 101, 128.
Vinayamukha, 18n, 19n.
Vinayavaṇṇanā, 5, 6, 7, 8, 37
viññāṇa, 112, 119, 120
viññāṇakkhandh, 76
vipassanā, 23, 140
Visuddhimagga, 23, 24, 24n, 25, 115, 122, 135
voyageur, 4
voyelles indépendantes, 127, 128

wax - taper, 22

Ya; – = vertu des dix portes du Nibbāna, 74; – = les dix ouvertures du corps du Bouddha, 100.
Yakkhasaṃyutta, 123
Yama, 74, 77, 80, 81, 82, 84, 91, 99, 112, 117.
yantra, 19n.
Yao, 35n
Yat Hva; S.M. –, 29
yeux, 93, 110, 127
Yīke, 6
yog, 5, 17
yoga, 76n, 131, 132, 141.
yogin, 114
Yogāvacar, 22, 76, 84, 85, 94, 115, 116, 119, 129, 131, 132, 133, 135, 140.
youon; écriture –, 34

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS I

INTRODUCTION 1

– L'ambivalence nationale 2

– La réforme des Dhammayutika 4

– La réforme officielle du bouddhisme à Phnom Penh . . . 8

– L'héritage de la tradition 20

– L'apport de Ceylan 20

– Syncrétisme local ? 26

– Les anciens Mahānikāy 32

– Difficultés des études textuelles 43

LE TEXTE 45

– Le manuscrit 45

– La langue et l'écriture 47

TRANSLITTÉRATION 50

TRADUCTION 74

COMMENTAIRE 111

– Les « Enfants de l'Esprit » 112

– Les racines de la base d'action 115

– La quête symbolique de l'embryon 116

– La circulation des souffles 129

– La chair du Dhamma 132

– Les quatre-vingts groupes de vers 135

– Les trois corbeilles 138

APPENDICE 143

BIBLIOGRAPHIE 147

– Textes et documents utilisés 147

– Ouvrages cités 149

– Liste des abréviations 151

INDEX 153

TABLE DES MATIERES 165

PLANCHES 166

Joseph FLOCH, Maître-Imprimeur à Mayenne – 7 -12-1976 – N° 5820

Planche I

Vat Po Pang O, Nanthaburi, Thaïlande. Détail des fresques murales.

Représentation traditionnelle d'un religieux thaï au siècle dernier. Le manteau plié sur l'épaule gauche est maintenu par la ceinture de poitrine et la sébile enfouie dans un sac à bandoulière.

Planche II

Vat Chum, Trang Thnung, Kândal, Cambodge.

Tenue *kroṅ* du *bhikkhu* mahānikāy pour les offices à l'intérieur du monastère: la jupe *(spaṅ)* et l'écharpe en sautoir *(aṅsak)* sont recouverts par la robe *(jībar)* qui dégage l'épaule droite mais cache partiellement le bras gauche sans toutefois restreindre la liberté de mouvement de celui-ci. Plié sur toute sa longeur, le manteau *(saṅghāṭī)* est placé sur l'épaule gauche de façon à pendre également de chaque côté. Les deux pans du manteau sont fixés au corps par la ceinture de poitrine *(vatth bandh druṅ)*, et l'étole *(phākrāp)* est posée sur l'épaule.

Quartier de Vat Tuol Tompung, Phnom Penh, Cambodge.

Tenue *kroṅ* du *samaner* mahānikāy pour mendier: enveloppée de tissu, la sébile est portée en bandoulière sur l'épaule droite; la main gauche tient une gamelle à étages d'usage récent destinée à recevoir les mets en sauce. Le cliché montre clairement le pan de la robe *(jībar)* plié sur lui-même en sorte de former une large bande (donnant l'illusion du manteau) que le novice passe par dessus l'épaule gauche et maintient avec la ceinture de poitrine *(vatth bandh druṅ)* nouée sur le devant.

Planche IV

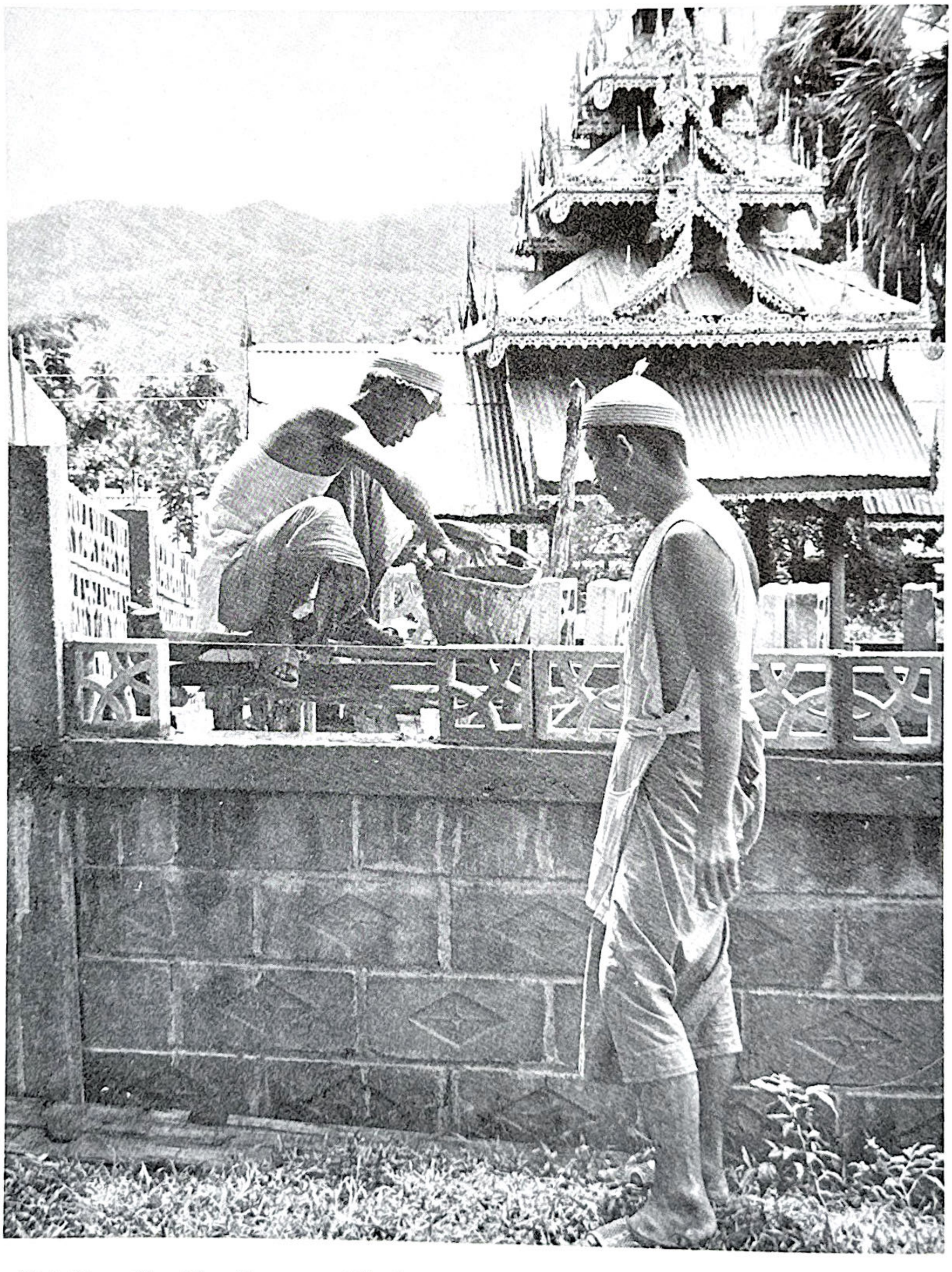
Vat Tœk Laa', Phnom Penh, Cambodge. *Samaṇer* et *bhikkhu* mahānikāy au cours d'une cérémonie d'offrande de nourriture.

Les novices en tenue *kroṅ* sont précédés de leurs aînés en tenue *ghluṃ*. La robe *(jībar)* de ces derniers, portée dans un style plus lâche que celui des bonzes dhammayutika (cf. la légende de la Pl. V) recouvre entièrement la sébile suspendue à l'épaule droite et maintenue sur le ventre par le bras droit. Le manteau *(saṅghāṭī)*, la ceinture de poitrine *(vatth bandh druṅ)* et l'étole *(phākrāp)* ont été laissés dans les chambres. Toutefois, si le *bhikkhu* sort du monastère il doit en principe porter sur lui les sept pièces du vêtement. La ceinture de poitrine est alors nouée par dessus la robe en *kroṅ*, sous le manteau. L'étole peut être posée sur le manteau en *ghluṃ*, ou conservée dans la musette *(thaṅ' yām)*.

Quartier de Vat Botum Vodey, Phnom Penh, Cambodge.

Tenue *ghluṃ* du *samaner* et du *bhikkhu* dhammayutika pour mendier: après s'être étroitement enveloppé dans la robe *(jībar)* dont les deux bords tenus à bout de bras, ont été enroulés l'un dans l'autre sur toute leur longueur, le moine a dégagé sa tête, passé par dessus l'épaule gauche le rouleau formé par l'extrêmité supérieure du vêtement, et ramené celui-ci sous le bras gauche (technique identique à celle des Mahānikāy). L'écharpe *(aṅsak)* n'est pas visible, mais sur le cliché la robe relevée fait apparaître la jupe *(spaṅ)*. La sébile portée a deux mains se trouve maintenue devant soi. Rien ne permet de distinguer le *samaner* du *bhikkhu* chez les Dhammayutikanikāy.

Planche VI

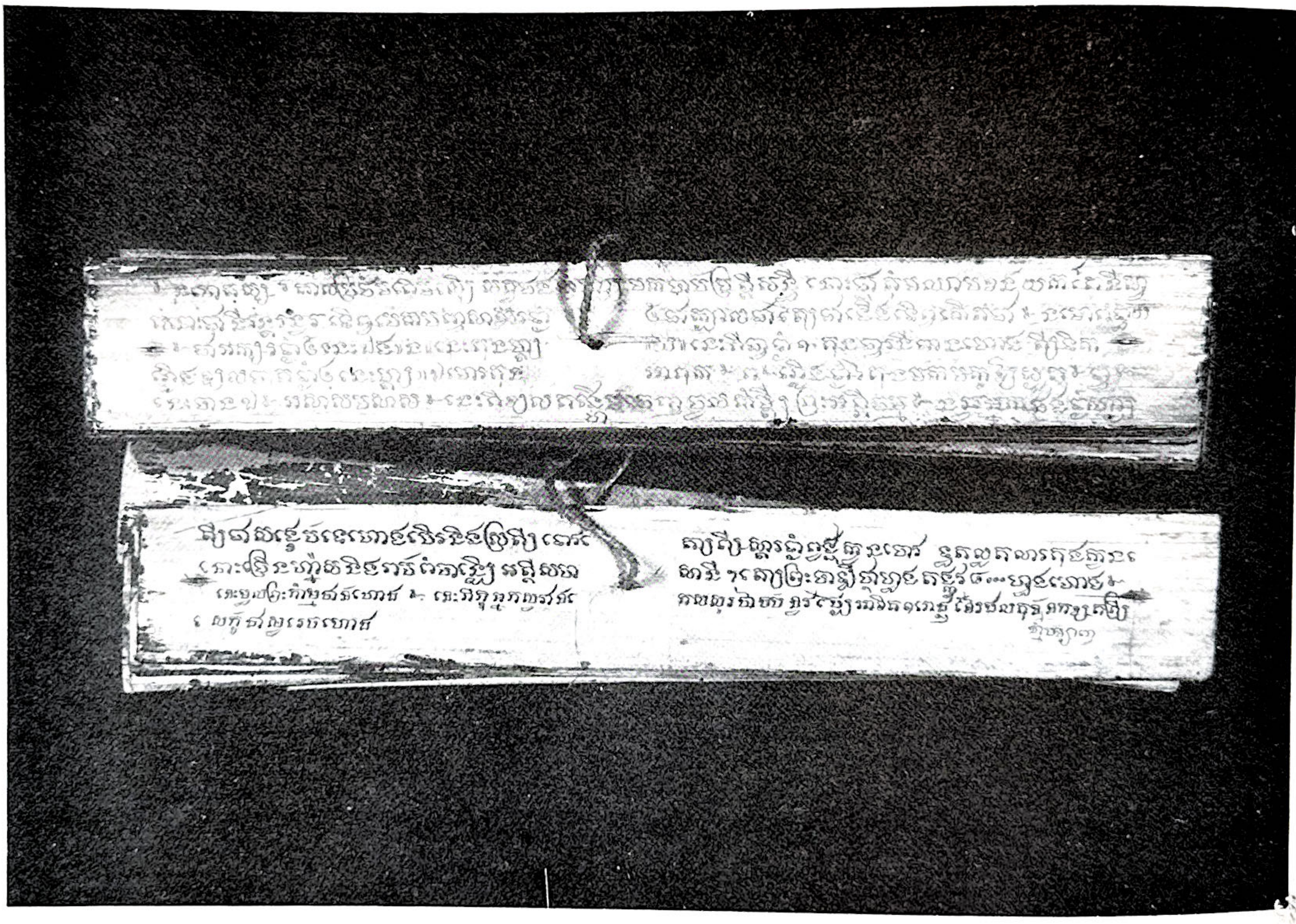


Vat Kam Ko, Mae Hongson, Thaïlande. Bonzes mahānikāy occupés à la réfection du mur d'enceinte de la pagode.

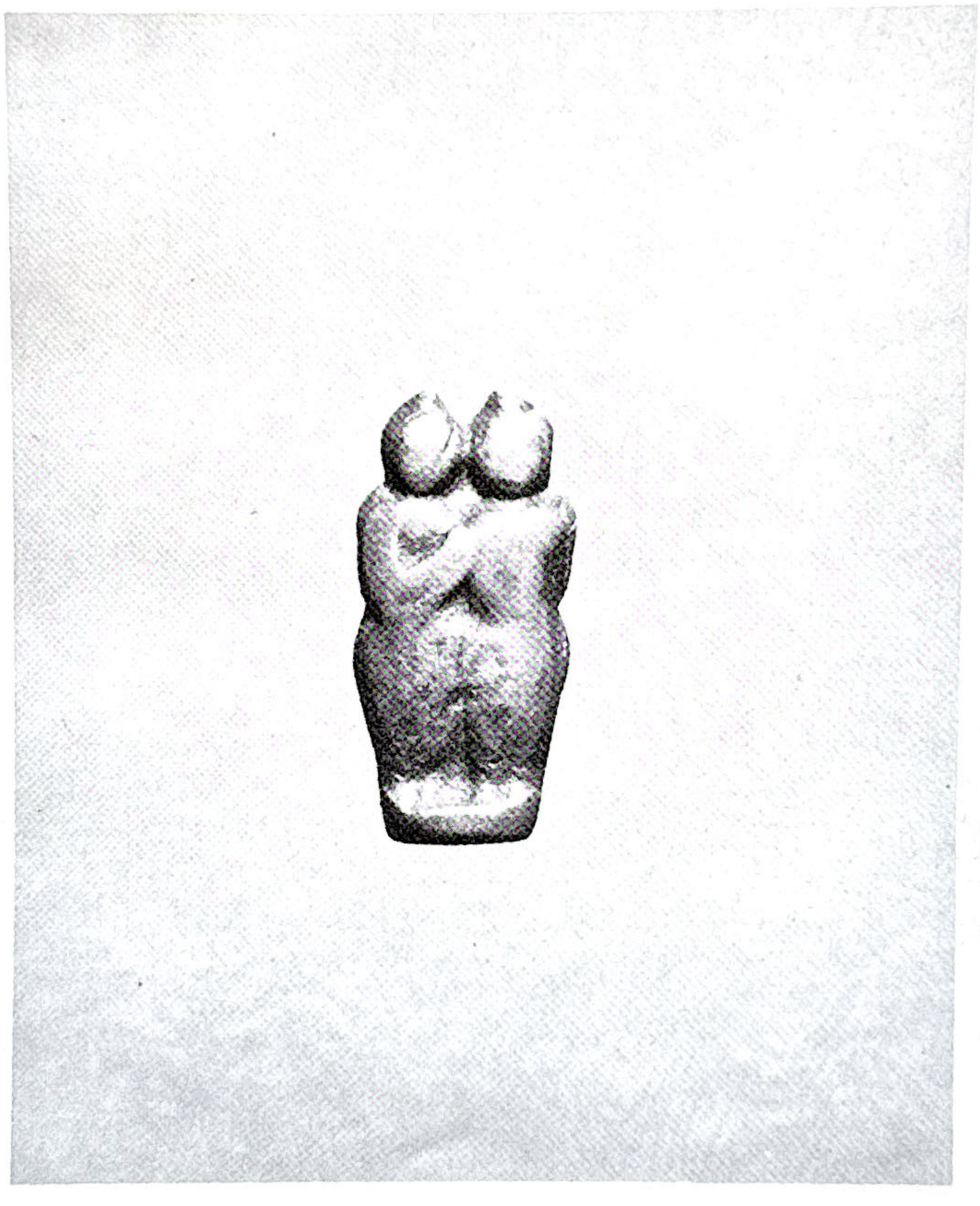
Tenue habituelle de travail du *bhikkhu* : la jupe *(spaṅ)* est fixée par la ceinture de taille *(vatth bandh caṅkeh)* et le buste est couvert de l'écharpe en sautoir *(aṅsak)*. De surcroît, dans le saṅgha des province du Nord de Thaïlande, les Mahānikāy sont coiffés d'une toque monastique (Photo prise le 14 juillet 1975).

Luk ta DOUONG, Vénérable Supérieur de Vat Kambôl (cf. p.45)

Tenue *kroṅ* du *bhikkhu* mahānikāy pour méditer: recouvert de l'étole *(phākrāp)* et fixé par la ceinture de poitrine *(vatth bandh truṅ)*, le manteau *(saṅghāṭī)* est plié sur l'épaule et son pan inférieur étendu dans le giron.



Début, fin et colophon du manuscrit de Vat Kambôl



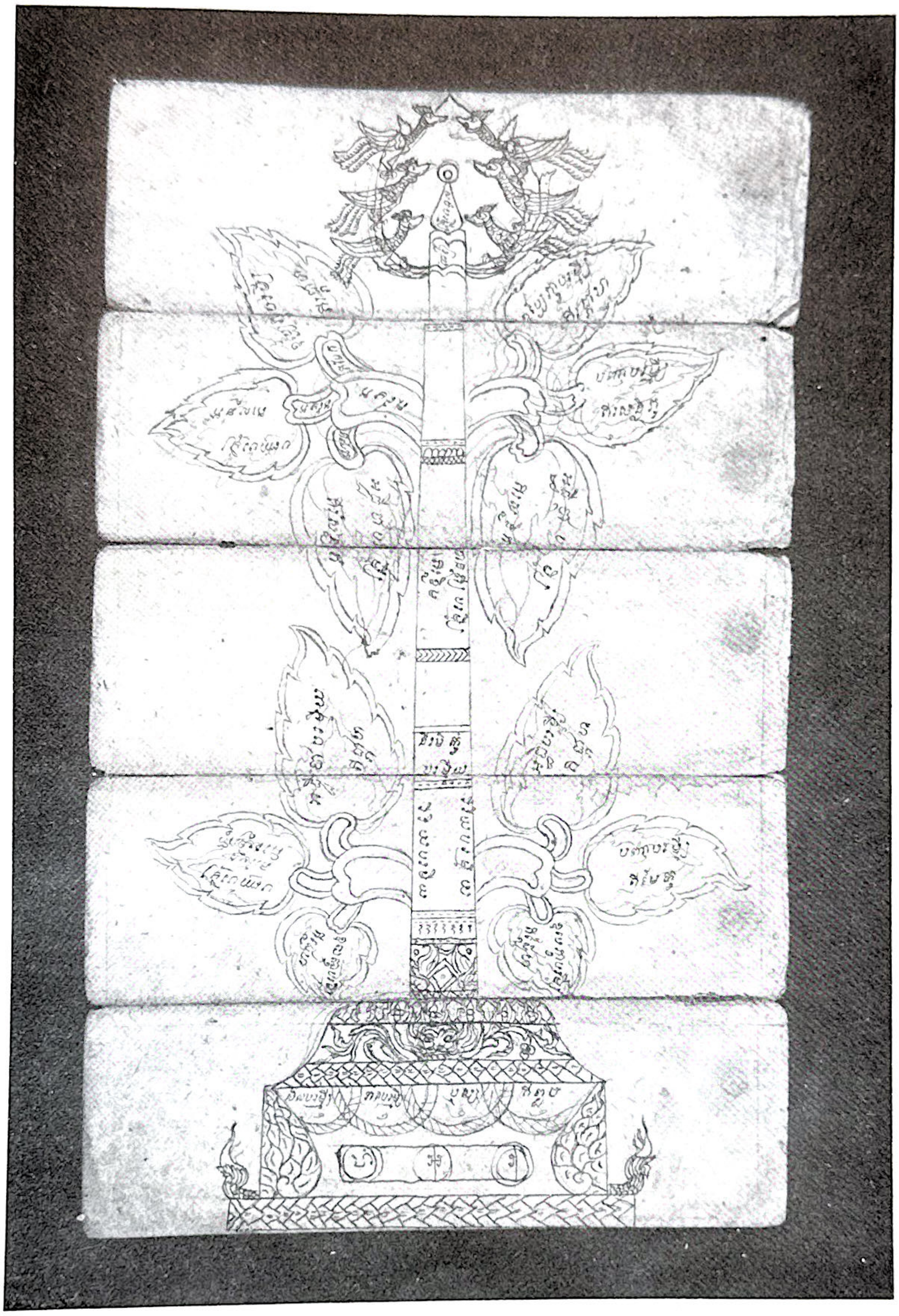
Cittakumārā Cittakumārī

Amulette en bronze (26mm.). Région de Vat Trac,
Siemreap, Cambodge. (Collection particulière)

Planche X

« Ceci [représente *nāṅ* Cittakumārā et Cittakumārī] s'emparant du globe de cristal placé dans les fruits et les fleurs du figuier » (Voir la traduction de la légende p.117).

Les « Enfants de l'Esprit » sont assis au pied de l'Arbre du monde puis, dans le registre supérieur, ils transpercent de leurs flèches les oiseaux Indrī.

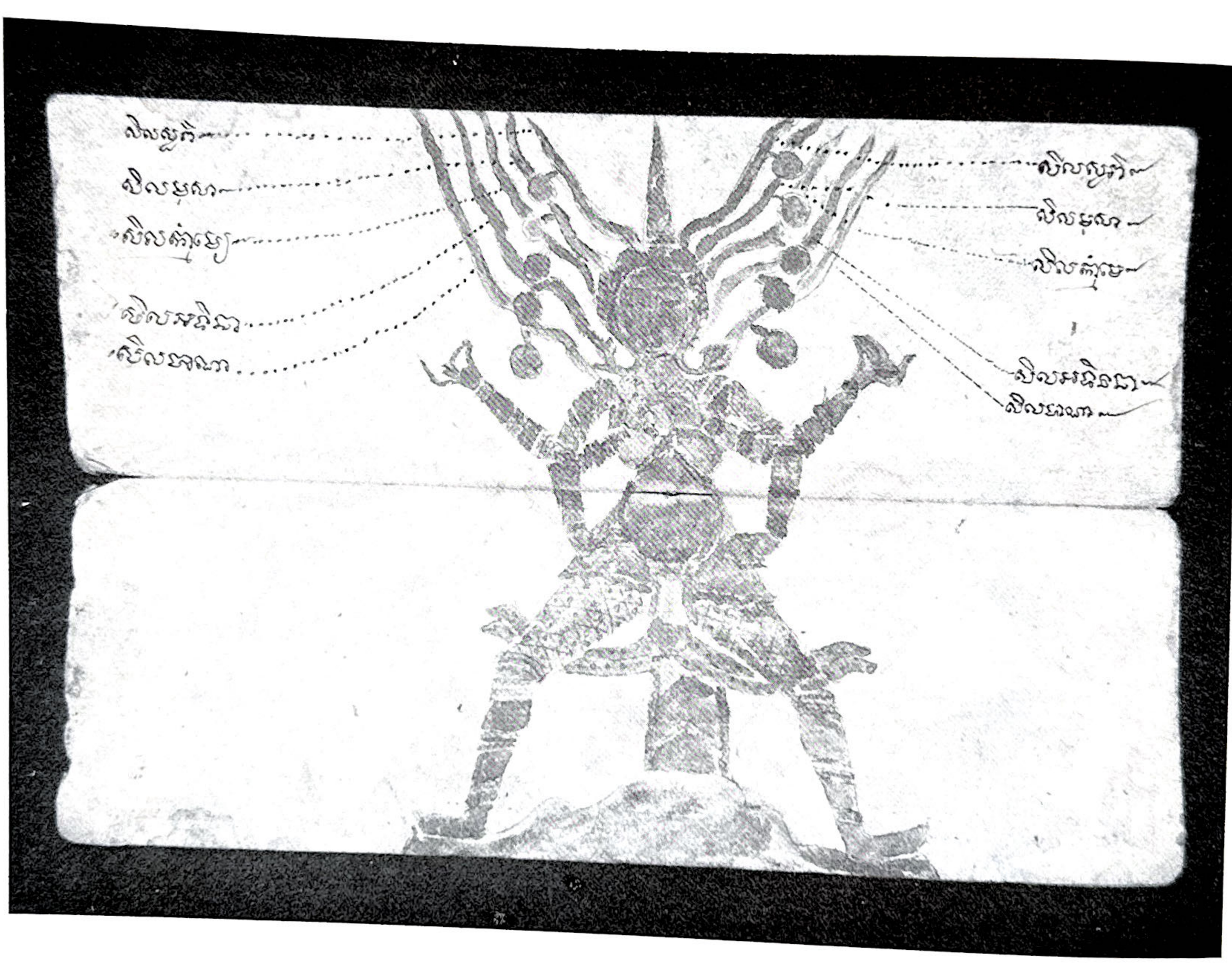


(TK 64)

Le figuier cosmique se compose des dix perfections qui conduisent à l'état de Bouddha. La perfection en vérité *(saccapāramī)* représente le bourgeon du sommet; la perfection en patience *(khantipāramī)*, le cœur de l'arbre; la perfection en renoncement *(nekkhammapāramī)* et en énergie *(viriyapāramī)*, le tronc; la perfection en moralité *(sīlapāramī)* et en don d'aumône *(dānapāramī)*, les racines et la lignée; la perfection en intelligence *(paññāpāramī)*, les branches; la perfection en résolution *(adhiṭṭhānapāramī)*, les feuilles; la perfection en imperturbabilité *(upekkhāpāramī)*, les fleures. Enfin, l'arbre repose sur les trois caractères du mot *ARAHAṂ*.

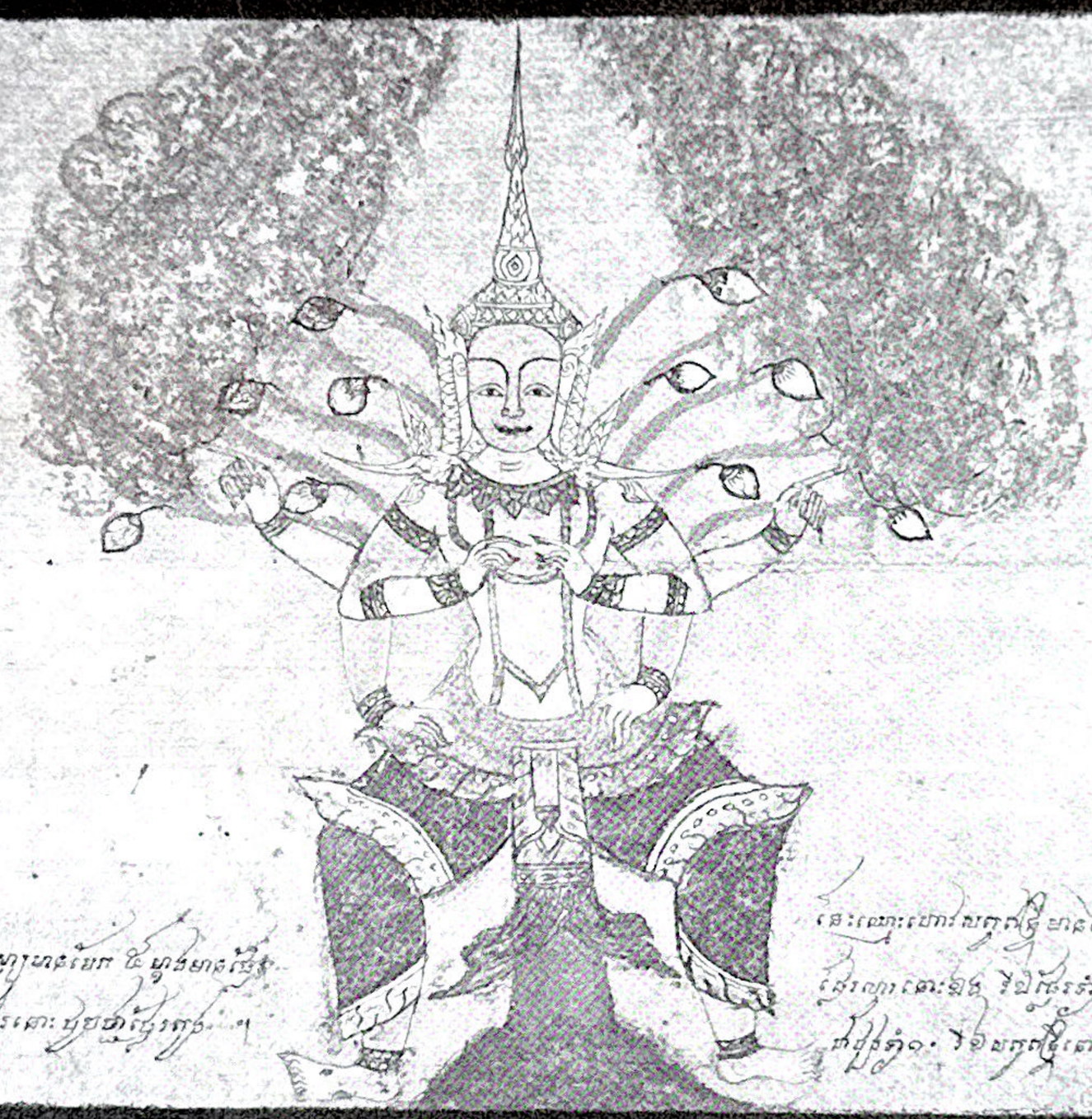
On observe une certaine confusion dans l'attribution des *pāramī* aux feuilles, aux branches et aux fleures (voire aux fruits). En outre, la perfection en énergie est répétée deux fois alors que la perfection en bonté embrassant tout *(mettāpāramī)* n'est pas mentionnée.

Planche XII



(TK 29)

Les cinq branches de l'arbre du monde sont les cinq abstentions fondamentales du bouddhiste: 1– de s'enivrer *(sīlasurā)*; 2– de mentir *(sīlamusā)*; 3– de prendre la femme d'autrui *(sīlakāme)*; 4– de voler *(sīladinnā)*; 5– de tuer *(sīlapāṇā)*.

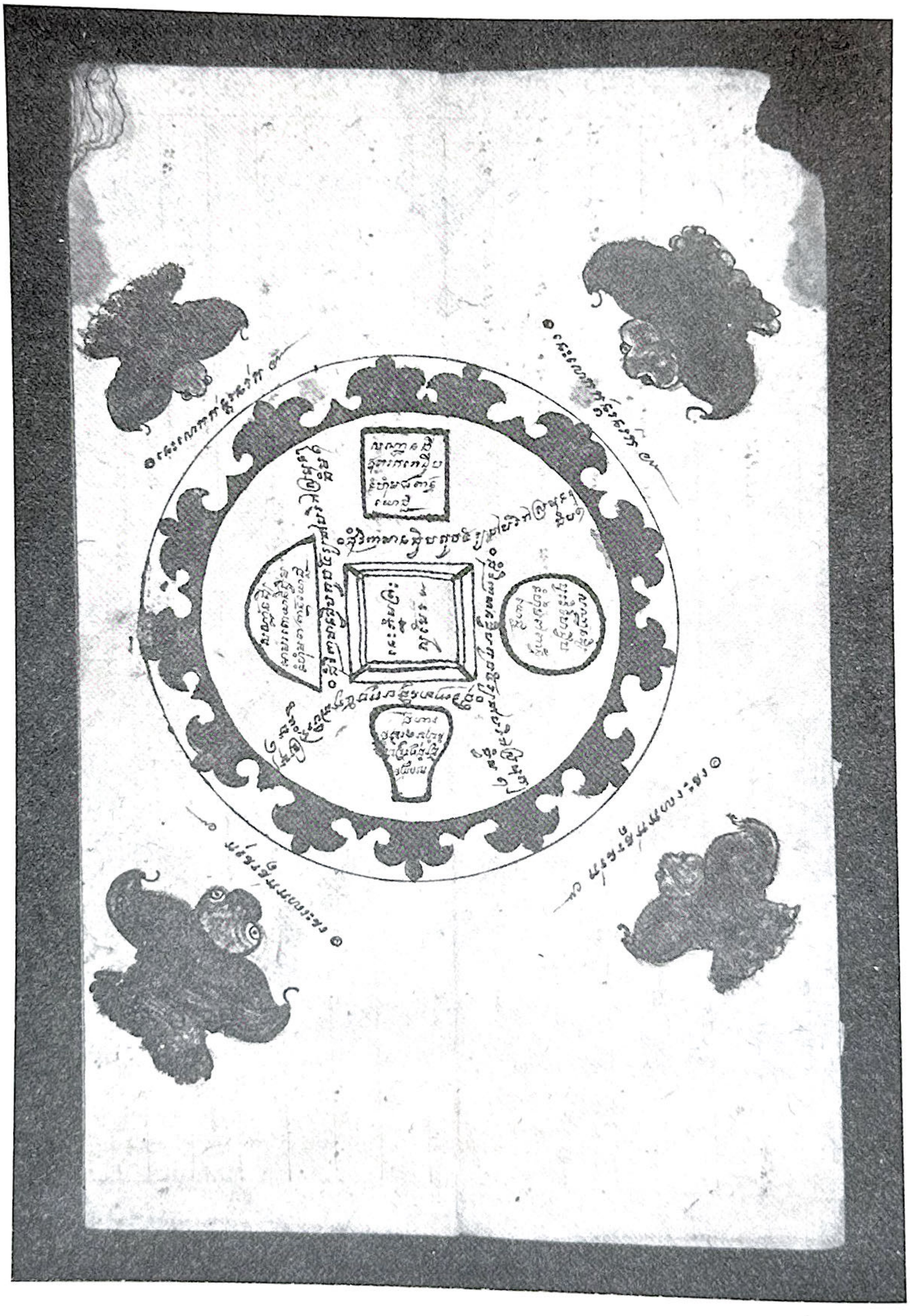


(TK 386)

« Voici ce qu'on appelle le figuier à 5 branches et 5 fruits de chaque côté. Les fruits ressemblent aux noix de coco.

Voici ce qu'on appelle les oiseaux Indrī. Il y en a six pour garder les figues. Ces dix fruits, le Maître les tient pour les dix globes *(ṭuoṅ)*. Les oiseaux Indrī sont [représentés sur la figure] en couleur bleue. »

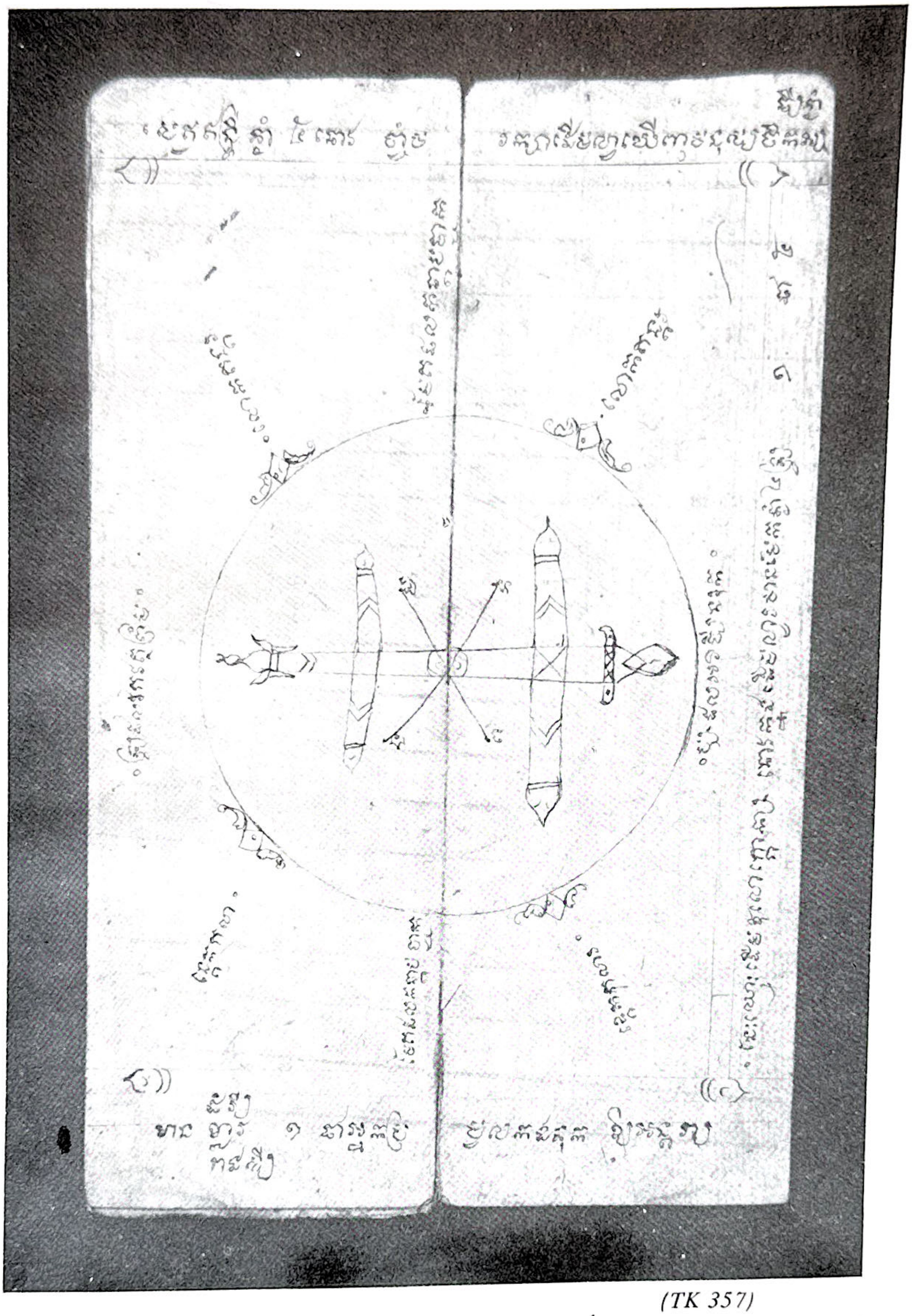
Planche XIV



(TK 237)

[Représentation du monde]

Autour du mont Sumeru sont figurés les quatre continents: la terre Uttarakurudīpa d'une circonférence de 8000 *yojjana*, la terre Pubbavidehadīpa d'une circonférence de 7000 *yojjana*, la terre Jambudīpa d'une circonférence de 10.000 *yojjana*, la terre Aparagoyanadīpa d'une circonférence de 7000 *yojjana*. Les cinq cents petits continents sont également indiqués dans le Grand Océan. Au delà des limites circulaires du monde, sont les enfers extérieurs *(lokantaranarak)* représentés par quatre chauve-souris.



(TK 357)

« Voici ce qu'on appelle l'arbre Ulokbhokās. Sur le figuier il y a quatre branches et un bourgeon, ce qui fait cinq. Cinq oiseaux Indrī gardent le figuier et dévorent les humains qu'ils aperçoivent. Il y a un éléphant, un tigre et un lion mythique *(rājasīy)* réunissant [à eux trois] l'ensemble des souffrances qui causent le malheur. »

Cette représentation du figuier se compare graphiquement avec le schéma de la cosmographie bouddhique: même limite circulaire, même figuration des enfers par quatre chauve-souris (cf. Planche XIV). La figure met en jeu les correspondances morphologiques de l'individu avec l'organisation symbolique de l'univers (cf. p.120). Au lieu des quatre continents disposés de chaque côté du Mont Sumeru, c'est le corps humain dont les éléments *(dhātu)* constitutifs sont évoqués par les caractères *NA MA BA DA* ; c'est aussi le figuier sacré avec des dimensions cosmiques, puisqu'il est indiqué dans le diagramme que le bourgeon du sommet atteint le séjour de Brahma, que les racines plongent aux enfers et que les branches s'étendent jusqu'aux limites du monde.